Programm

des

Gymnasiums und der Realschule

zu

Plauen i. V.,

wodurch

zu den v. 8.—11. April abzuhaltenden öffentlichen Prüfungen

und dem

am 12. April 1867 stattfindenden Actus

im Namen des Lehrercollegiums

einladet

der Director Prof. Dr. **Theodor Döhner.**

Inhalt:

1) **Euripides und die Sophistik der Leidenschaft.** Abhandlung vom Oberlehrer **Dr. Höhne.**
2) **Jahresbericht auf das Schuljahr 1866—1867.** Vom **Director.**

Plauen, 1867.

Gedruckt bei Moritz Wieprecht.

Euripides und die Sophistik der Leidenschaft.

Wenn wir die Meister der Griechischen Tragödie, Aeschylos, Sophokles, Euripides, mit einander vergleichen, so finden wir, dass der Unterschied zwischen den beiden letzteren weit tiefer greift, als der zwischen den ersten beiden und gleichwol hat Sophokles den Euripides noch um ein Jahr überlebt, während Aeschylos um ein halbes Säkulum früher starb als jener. War dieser noch von dem alten Götterglauben durchdrungen, schwärmte er noch für die alten Marathonkämpfer, seine Kameraden, so stand ihm Sophokles, obwol auf die Grenzscheide einer alten und einer neuen Zeit gestellt, dennoch innig nahe. Er war dem Alten entschieden noch zugewandt und die Blume seiner Dichtung schien gerade auf einem Boden in dem bereits neue Elemente ihren Gährungsprocess vollzogen schöner und heiterer aufzugehen. Dagegen hat sein um vierzehn Jahr jüngerer Zeitgenosse Euripides mit beiden Füssen den neuen Boden betreten. Die Ursache dieser auffallenden Erscheinung lag gewis in dem zweifachen Umstande, einmal, dass sich Euripides einer Spekulation zugewandt hatte, welcher die objektiven Mächte der alten Aera nicht mehr Stand hielten, die sich vielmehr mit den immer weiter um sich greifenden neuen religiösen und politischen Vorstellungen seines Zeitalters vollkommen deckte und andrerseits weil er, ganz gegen Griechische Gewohnheit, dem öffentlichen Leben fern stand und um des willen eben jener geistigen Richtung einen um so stärkern Einfluss auf sein ohnehin empfängliches Gemüth verstatten musste, als dasselbe in seiner Einsamkeit von dem unmittelbaren Zwang der Wirklichkeit minder berührt wurde. Jene Richtung aber ist durchaus keine zufällig auftretende Erscheinung, sondern steht mit den übrigen historischen Zuständen und Verhältnissen in dem engsten Zusammenhang.

Die Perserkriege hatten die gesammelten Kräfte der Athener in ihrer höchsten Entfaltung gezeigt. In einer schönen und reinen Begeisterung hatten sie den Barbaren widerstanden, ihren Glauben, ihre Traditionen gerettet. Aber der Gipfel des Erfolgs ist oft die Krisis der Völker und Staaten. Damals als Perikles Athen „die Bildungsstätte des ganzen Griechenlands“ [1] nennen durfte hatte es bereits begonnen von seiner Höhe herabzusteigen. Die goldenen Aepfel des Ruhms, der Eitelkeit und Gewinnsucht lockten es von seiner sichern Höhe herab an den Rand eines Abgrundes in den es zuletzt versank. Der grosse Staatsmann Perikles hielt es einige dreissig Jahre von jähem Sturze zurück; allein auch er vermochte nicht den Ausbruch des Peloponnesischen Kriegs zu verhindern.

---

[1] Thuk. II, 41.

Der Peloponnesische Krieg hat mit altgriechischer Nationalität nichts mehr zu schaffen, er ist ein Erzeugnis entwickelter Selbstsucht, und was Plato von den Hellenischen Kriegen insgemein sagt, dass es sich bei ihnen lediglich um materielle Interessen handle,[1] das gilt vorzugsweise von diesem Kriege. Er war der Ausdruck gemeinster Habgier und Selbstsucht.[2]

Das Bild das uns Thukydides[3] von dem Zustande Athens nach der furchtbaren Pest (429) entwirft zeigt deutlich, welche Richtung das Griechische Leben einschlagen sollte. Er bezeichnet diesen Zeitpunkt geradezu als den Anfang jener Krankheit[4] die den Attischen Staat nach und nach seinem Untergange entgegenführte. Auch Perikles ward hinweggerafft.* Nirgends gab es mehr einen Halt. Der rasche Wechsel und die Unsicherheit des Besitzes verführte mit einem leidenschaftlichen Ungestüm zu jedem Genuss so bald er nur erreichbar war. Niemand mochte Entsagung üben um des willen was sonst für heilig galt. Göttliches und Profanes war gleich verachtet. Die Gottesfurcht hatte ja nichts gefruchtet und welche Strafe konnte das bürgerliche Gesetz verhängen, die schwerer gewesen wäre, als die welche einem Jeden, mochte er fromm oder lasterhaft sein, täglich, stündlich bevorstand? Die Grundpfeiler praktischer Sittlichkeit waren erschüttert durch das Elend der Zeit und die Wirren des Kriegs. Ein allgemeiner Auflösungsprocess war bemerkbar. Das alte Geschlecht hatte die Pest dahingerafft. Die Macht kam in die Hände des in Athen zusammengeströmten gemeinen Haufens.[5] Die Ochlokratie begann ihr unsaubres Panier zu erheben. Die unglaublichsten Gegensätze bekämpften und vertrugen sich, die schnödeste Willkür und das hellste Bewustsein bestanden neben einander.

War der Griechische Staat zumal durchgehends auf den Gehorsam gegen die Idee[6] berechnet, so war keine Regierungsform geeigneter diese Idealität aufzuheben und damit den Griechischen Staat zu Grunde zu richten, als die Demokratie. Sie bot das leichteste Mittel, Hab- und Genusssucht des Einzelnen auf Kosten des Staats zu befriedigen und Plato[7] bezeichnet sie daher nach der Tyrannis als die schlechteste Staatsform, indem er sie mit der Willkür und schrankenlosen Gewalt (ἐξουσία) identificirt. Nach ihm kehrt der Einzelwille, wie er in ihr zur Geltung kommt, bei seinem ersten Auftreten alle Gegensätze um, Scham wird für Torheit, Mässigung für Furcht, Frechheit für Zucht, Zügellosigkeit für Freiheit gehalten, und Aristoteles tadelt diese Verfassung als die Quelle der staatlichen Entartung, da mit dem Aufgeben jener einfachen Sitte und beim lockerwerden des Gesetzes die Begriffe von Recht und Unrecht, Heiligem und Schändlichem in Schwanken geraten.[8]

Wenn Perikles in seiner berühmten Leichenrede bei Thukydides unter den Vorzügen Athens auch die sittliche Scheu (δέος) rühmt die es vor Gesetzwidrigkeiten, besonders

---

[1] διὰ τὴν τῶν χρημάτων κτῆσιν πάντες οἱ πόλεμοι ἡμῖν γίγνονται. Phaed. p. 66 C.
[2] Vgl. K. F. Hermann, Kulturgesch. d. Griech. u. Röm. I. p. 189.
[3] II, 52, 53.
[4] ἀνομίας τὸ νόσημα c. 53 init.
[5] Bernhardy, Grundriss der Griech. Litt. I. (3. Bearb.) p. 394.
[6] K. F. Hermann a. a. O. p. 177. 182 f.
[7] Republ. p. 557 Bekk. VIII, 401. Legg. IX. p. 875.
[8] Polit. IV, 6. Vgl. Plato Republ. p. 560 Bekk. VIII. p. 407. Rötscher, Aristophanes und sein Zeitalter p. 100 ff.

solchen die der Stärkere gegen den Schwächeren leicht begehen mag, bewahre:[1] so war doch damals jene Zeit bereits in einem raschen Verschwinden begriffen und die düstre Schilderung die derselbe Geschichtschreiber vier Jahre später bei Gelegenheit der blutigen Parteikämpfe auf Korkyra entwirft,[2] giebt ein nur zu deutliches Bild von der überraschenden Entartung auch des Attischen Lebens.

„Die ganze Hellenische Welt, sagt er, geriet so zu sagen in Aufruhr, überall entstanden Spaltungen: die Volksführer suchten die Athener, die Aristokraten die Lakedämonier für sich zu gewinnen und so diente der Krieg allen Revolutionsgelüsten zum willkommenen Anlass den Gegner niederzuwerfen und die eigene Macht aufzurichten. Und es stürzte in dieser Zeit über die Staaten viel harte Drangsal, wie sie eben immer kommt uud kommen wird so lange die Natur des Menschen dieselbe ist, nur nach Umständen bald gewaltsamer bald ruhiger, in ihren Erscheinungen verschieden. Denn im Frieden und im Glück sind Staaten wie Einzelne besser gesinnt, weil die Not der Gegenwart ihrem Willen keinen Zwang antut; der Krieg aber entzieht dem täglichen Leben die gewohnte Behaglichkeit und macht, ein gewaltsamer Lehrmeister, alle gleich in der Leidenschaft wie sie der Moment eingiebt und fordert. So waren denn die Staaten in Aufruhr und was etwa verspätet kam, das erhielt durch die Kunde von dem vorangegangenen einen Nachdruck, der zu einem Uebermass raffinirter Anschläge und Proben unerhört grausamer Rachsucht führte."

„Selbst die gewohnte Bedeutung der Worte änderte man je nachdem man es brauchen konnte um. Tollkühnheit galt für Bravour, vorsichtige Zögerung für beschönigte Feigheit, Mässigung für einen Vorwand der Unmännlichkeit, Besonnenheit in allen Dingen für Trägheit zu allen Dingen, wahnsinnige Hitze gereichte dem Manne zur Ehre, bei Beratungen behutsam zu Werke gehen nahm man für Maske der Opposition. Der Hitzkopf war der Zuverlässigste, wer ihm widersprach war verdächtig. Wem eine Intrigue glückte, hiess gescheit, wer sie durchschaute, noch schlauer. Wer sich aber vorsah in keinen von beiden Fällen zu kommen, der war ein Verräter an seiner eignen Partei und hatte nur Angst vor den Gegnern. Kurz man fand Beifall, wenn man dem drohenden Widersacher zuvorkam und den Arglosen dazu aufmunterte."

„Das Band der politischen Partei war enger geknüpft als das der Blutsverwandtschaft, weil man bereiter sein musste zu rücksichtsloser Verwegenheit. Denn nicht auf Schutz und Aufrechthaltung der bestehenden Gesetze, sondern in eitler Gewinnsucht gegen dieselben waren jene politischen Zusammenkünfte gerichtet. Die gegenseitige Treue ward nicht durch einen heiligen Brauch, sondern durch die Gemeinschaft im Verbrechen besiegelt. Schön klingende Worte des Gegners schrieb man nicht seiner Aufrichtigkeit zu, sondern dem Streben den Taten vorzubauen, wenn man etwa ans Ruder käme. Rache zu nehmen war mehr wert als ungefährdet zu bleiben und wenn ja einmal eine Versöhnung zu Stande kam und mit Eiden bekräftigt wurde, so blieben diese, wie sie nur in der Not des Augenblicks geleistet worden waren, auch nur so lange in Kraft, als ein anderweitiges Auskunftsmittel fehlte. Und wer nun zuerst wieder Mut gefasst hatte, den reizte gerade das Vertrauen des Wehrlosen mehr dazu, ihn bei erster Gelegenheit zu überfallen, als ihn im

[1] Thuk. II, 37, 3.

[2] Thuk. III, 82 und 83.

offenen Kampfe anzugreifen, wobei er noch des doppelten Vorteils genoss: einmal, sicher zu gehen und dann, seinem Scharfsinn in der Wahl trügerischer Mittel einen Triumph zu gewähren. Denn eher lassen sich die Leute gewandte Schelme heissen, als gutmüthige Narren; des einen schämen sie sich, auf das andere sind sie stolz."

„Die Ursache aber von alledem war das aus Habsucht und Ehrgeiz hervorgehende Gelüste zu herschen und hieraus entsprang wieder die Geneigtheit zu Händeln und Feindseligkeiten aller Art. Die politischen Wortführer auf beiden Parteien erfanden ehrbare Namen für ihre selbstsüchtigen Zwecke: statt Demokratie sagte man politische Gleichberechtigung der Menge, statt Oligarchie massvolle Herrschaft der Besten. Während sie aber dem Gemeinwol mit dem Munde huldigten, machten sie es vielmehr zur Zielscheibe ihres Eigennutzes und während sie in jeder Weise bemüht waren einander zu schaden, schritten sie zu den äussersten Wagnissen vor, unbekümmert um Gerechtigkeit und das Interesse des Staats, sondern lediglich beseelt von dem Streben ihr eigenes Gelüsten zur Geltung zu bringen. Und stets waren sie bereit, entweder durch ungerechte Verurteilung vor Gericht oder mit bewaffneter Hand die augenblickliche Bitterkeit zu befriedigen. So wollte denn von frommer Gesinnung keine Partei mehr etwas wissen; wem es aber gelungen war mit heuchlerischen Worten ein Tücke auszuführen, vor dem hatte man Respekt. Die Männer jedoch die sich keiner von beiden Parteien anschlossen wurden, entweder weil sie sich am Kampfe nicht beteiligten, oder weil man ihnen nicht gönnte heiler Haut davonzukommen, von beiden ruinirt."

„So fasste in Folge der politischen Faktionen im Hellenischen Staate jede Art von Nichtswürdigkeit Fuss und die Biederkeit, die schönste Zierde einer edeln Gesinnung, verschwand, weil sie verlacht wurde; aber voll Mistrauen einander gerüstet gegenüberzustehen kam in Mode. Denn Versöhnung gab es nicht, da weder ein Wort fest, noch ein Eid furchtbar genug war, und da alle die Unwahrscheinlichkeit einem zuverlässigen Verhalten zu begegnen mit grösserer Sicherheit berechneten, als den umgekehrten Fall, waren sie viel zu sehr auf ihrer Hut, um vertrauen zu können. Die minder Gescheiten behielten daher in der Regel die Oberhand; weil sie nämlich im Gefühl ihrer eigenen Schwäche und im Bewustsein der Klugheit des Gegners fürchteten, sie möchten im Reden unterliegen und deren Gewandtheit möchte sie unversehens überrumpeln, so schritten sie desto kühner zu Taten. Die aber im stolzen Bewustsein ihrer Bedeutung es verschmähten sich vorzusehen oder Gewalt anzuwenden wo man mit Klugheit seinen Zweck erreichen könne fanden, unvorbereitet wie sie waren, desto sicherer ihren Untergang."

Diess die markige, in das Wesen der Sache eindringende Darstellung des Thukydides. Wir werden unten, wenn wir unserm Thema näher getreten sind, manchen Punkt gewahren der eine unverkennbare Aehnlichkeit hat mit dem von dem Geschichtschreiber gesagten.

Der Kernpunkt der von dem grossen Historiker gegebenen Darstellung ist ohne Zweifel die Tatsache einer alle Gebiete des politischen und socialen Lebens durchdringenden Selbstsucht, eines seine Schranke nur in sich selbst findenden Egoismus. Hier hatte keine objektive Autorität mehr eine Berechtigung: das Naturrecht des Stärkern war das Evangelium des neuen Griechenlands.

Kein Ereignis im ganzen Peloponnesischen Krieg und in der Griechischen Geschichte überhaupt ist ein schlagenderer Beweis von der Richtigkeit dieser Auffassung, als die Gewalttat

der Athener gegen die Insel Melos. Die Dorische Insel Melos, eine alte Kolonie von Lakedämon, mit dem es noch Sympathien unterhielt, war auf keine Weise mit dem Athenischen Staate in Berührung gekommen und hatte weder an dem neuen Kriege gegen dasselbe Theil genommen, noch auch irgend sonst zu Klagen Veranlassung gegeben. Da ward es zu Anfang des Sommers 416 plötzlich und ahnungslos von einer ziemlich starken Athenischen Heeresmacht überfallen und, nachdem diese gelandet, aufgefordert sich zu ergeben. Thukydides hat die zwischen den Gesandten von Athen und den Meliern stattgehabte Unterredung gegen seine Gewohnheit mit grosser Ausführlichkeit erzählt[1] und man fühlt es seiner Darstellung, die übrigens von dramatischem Effekt ist, an, dass er auf die in derselben zu Tag tretenden Principien ein besonderes Gewicht legt. So stellt denn der Athenische Gesandte gegen alle Einwendungen von Melischer Seite unter andern vor, wie man bedenken möchte, dass bei aller menschlichen Erörterung das Recht sich immer nach dem gleichen Zwange auf beiden Seiten bestimme, dass die Starken tun was ihre Macht ihnen gestattet, die Schwachen aber sich unterwerfen müssen.[2] Und als im Verlauf der Unterhandlung die Melier im Bewustsein ihres guten Rechts und der himmelschreienden Ungerechtigkeit der Athener von den Göttern Hilfe erwarten, da ihnen sonst keine Rettung bleibe: da stellen die Athenischen Gesandten ihr Verfahren als mit dem Glauben an jene und mit der Religiosität überhaupt ganz und gar nicht im Widerspruch stehend dar; denn anch bei ihnen mache sich wie in allen menschlichen Verhältnissen der Naturtrieb des Stärkern den Schwächern zu beherschen geltend und wenn sie, die Athener, gegenwärtig nach diesem Grundsatz verführen, so sei derselbe durchaus nicht von ihnen erfunden oder zuerst in Anwendung gebracht, sondern von je her ausgeübt worden und ihre Gegner würden es in gleicher Lage um kein Haar anders machen.[3]

Eine solche Argumentation, welche die Künste der Diplomatie verachtet und eine wenn auch nur scheinbare Rechtfertigung ihres Endzweckes verschmäht, konnte nur aus kaltem Egoismus und brutalem Selbstvertrauen hervorgehen.[4]

Das aber was sich so auf politischem Gebiet in roher Gewalttat äussert zeigt sich auf allen Gebieten des Hellenischen Lebens in einer schrankenlosen Berechtigung des Subjektivismus. Das Princip, welches zuerst Protagoras ausgesprochen und dann die Sophisten nach ihm zum Gesetz aller Erkenntnis machten, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei,[5] war im Grunde tief in das Hellenische Leben eingewurzelt. Die philosophische oder besser gesagt aufklärerische Richtung die unter dem Namen der Sophistik während des Peloponnesischen Krieges sich ausbildete stellt überhaupt kein eigentliches philosophisches

---

[1] Thuk. V. 85—113.

[2] Cap. 89.

[3] C. 105. Vgl. Grote's Gesch. Griechenlands 2. Aufl. Deutsche Bearb. Bd. IV. p. 84 ff.

[4] Eine frappante Parallele aus der neueren Geschichte bietet das Englische Verfahren bei dem Bombardement Kopenhagens im Sept. 1807 und das Räsonnement, welches Thiers, histoire du consulat et de l'empire t. VIII. l. XXVIII. p. 190 die Englischen Bevollmächtigten führen lässt, ist dem obigen ganz analog. Vgl. Grote a. a. O. p. 86.

[5] πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος Aristot. Met. X, 6. Diog. Laert. IX, 51. Und zwar hat Plato ausdrücklich bezeugt, dass unter ἄνθρωπος nicht der Gattungsbegriff „Mensch," sondern das Individuum verstanden sei. Theaet. p. 152 A. Siehe Nägelsbach, Nachhom. Theol. p. 434.

Lehrgebäude dar, sondern ist nur die andere, theoretische, Seite eines und desselben Processes in welchem sich das gesamte Attische Leben umgestaltete. Schon Plato hat daher mit Recht bemerkt,[1] dass die Lehren der Sophisten im Grunde die nämlichen Principien aussprechen nach denen in allen politischen und socialen Verhältnissen gehandelt werde. Denn die Absolutheit des empirischen Ich als theoretisches Princip der Sophistik tritt in ihrer praktischen Wendung eben als schrankenloser Egoismus auf allen Gebieten des Staats- und Privatlebens hervor.[2] So wird jeder Einzelne zum Massstab und Princip seiner Handlungen erhoben, jeder ein l'état c'est moi. Die Verfassungsform aber nährte selbst durch ihr Beispiel die Selbstsucht des Einzelnen, indem sie durch das der ärmern Mehrheit gewährte Recht diese verleitete, es rücksichtslos zum Schaden der reicheren Minderheit auszubeuten und nicht nur alle Lasten des Staats, sondern auch die Sorge für ihre eigene Subsistenz auf diese zu wälzen und indem sie hinwiederum die Reichen in die Lage setzte, alle ihnen zu Gebote stehenden Mittel, Intrigue, Bestechung, geheime Gewalttat, gegen ihre Widersacher ins Werk zu setzen. Denn wo nur das Gesetz der äussern Gewalt herscht, da muss jeder trachten, auch seinen Willen zum Gesetz zu erheben, auch sich gleiche Rechte wie die bisherigen Machthaber herausnehmen zu können. Das öffentliche Leben war daher zu einem Tummelplatz der Leidenschaft und Selbstsucht geworden. Die plebejischen Staatsmänner dienten nur den Genüssen und steigerten durch schlaue Berechnung nur die Selbstsucht des gemeinen Haufens. Das Volk und seine Günstlinge wechselten im Gewühl der zügellosen Kräfte so lange die Rollen der Herscher und Beherschten, bis Politik, Religion und Sitte zerrieben waren.[3] Von Kleon, Hyperbolos, Kleophon ward denn der Staat lediglich zu ihrem eigenen Vorteil ausgebeutet und sie erhielten von dem Komiker die verdiente Züchtigung. Aristophanes hat uns in seinen Rittern ein Bild der Nichtigkeit und Zerrissenheit der damaligen Zustände Athens entworfen, in seinen Fröschen das Princip der einfachen Sittlichkeit alter Zeit der herschenden Willkür gegenübergestellt. Ueberall in seinen Stücken richtet er die Waffen seines Witzes, seiner Laune und Satire gegen die Entartung der Gegenwart.[4] Der Boden eines soliden Staatsgebäudes war unterwühlt, dieses selbst in heftiges Schwanken geraten.

Kein Verhältnis blieb von der allgemeinen Auflösung verschont. War bisher die Würde des Bürgers der Grundpfeiler des Staats gewesen, so ward jetzt in Folge des neuen Princips der alte schroffe Gegensatz zwischen Bürger und Sklave aufgehoben, hatte bisher die Geburt als die natürliche Grundlage gegolten an welche das Individuum gebunden war, jetzt machte sich eine Richtung geltend die allein den materiellen Gewalten das Feld räumte. Vor allem aber zeigte sich der Auseinanderfall des staatlichen Bewustseins in der veränderten Gestalt der Volksversamlungen aus denen der Staatsgeist völlig gewichen, der Gerichte in denen an die Stelle der Rechtspflege die Rechtswut getreten war.[5] Die Palästren standen leer, die Erziehung verfiel und die Religion, indem sie in den Dienst der

---

[1] Republ. VI. p. 492.
[2] Vgl. Schwegler, Gesch. der Philos. p. 19.
[3] Vgl. Bernhardy, G. L. G. I. p. 394.
[4] Vgl. Rötscher a. a. O. p. 103 ff.
[5] Vgl. über diese Punkte die geistvollen und gründlichen Bemerkungen Rötschers p. 109 ff.

Selbst- und Gewinnsucht trat, sank zur Sinnlichkeit herab. Wie sollten auch Staat und Religion bei der Voraussetzung, dass sie nur bestehen um den einzelnen Stärkern im Zaum zu halten,[1] für mehr als blosse Institute der Schwäche oder Ohnmacht gelten?[2]

Als die Bewohner von Athen Ende Mai 415 eines Morgens ihre Häuser verliessen und die auf dem Markte, an Privathäusern, auf den Strassen, vor den Tempeln in einer Nacht an den Bildsäulen des Gottes Hermes begangene Verstümmelung erblickten: da war zwar die Entrüstung, das Entsetzen gross und allgemein; allein wenn auch dieses Ereignis nicht aus purem Mutwillen, sondern aus politischen Motiven hervorgegangen war, so blieb die Tat dennoch ein an einem nach dem alten Glauben unantastbar gehaltenen Heiligtum begangener unerhörter Frevel. Sie war ein Zeichen der Zeit. Wie mit einem Schlage offenbarte sie die tiefe Zerrissenheit des alten Glaubens, der alten Sitte. Und es ist bezeichnend, das in der Untersuchung die sich an dieses Ereignis knüpfte der Name eines Mannes — wenn auch vielleicht mit Unrecht[3] — verwickelt war, der den Stempel dieser Zeit in eminentem Sinn an der Stirn trägt. Alkibiades ist der fleischgewordene Subjektivismus, die fleischgewordene Willkür und Selbstsucht. Schön, geistreich, voll Energie und ein trefflicher Redner, dabei reich aber verschwenderisch und ohne Grundsätze, war er eine jener „dämonischen“ Erscheinungen die, bei einer überwältigenden Persönlichkeit, eben so sehr fesseln wie zurückstossen, aber wenn sie in einem Staatswesen eine hervorragende Stellung einzunehmen berufen sind, oft das Schicksal ganzer Völker und Staaten entscheiden. Ihm war nur sein Wille Gesetz: keck und rücksichtslos glaubte er die Schranken göttlichen und menschlichen Rechts überspringen zu können und während er nur seinen schrankenlosen Ehrgeiz und seine entfesselten Leidenschaften zu befriedigen suchte, hat er in entscheidender Weise in die Geschichte des ihm gleichgearteten Griechenlands eingegriffen. Fassen wir's noch einmal zusammen: das sittliche Bewustsein war in den Wirren der Zeit erstickt; es galt nur als die Wirkung staatskluger Erziehung, die staatliche Ordnung als willkürliche Beschränkung gegen die man sich auflehnen, der Glaube an die Götter als fein ersonnene Einschüchterung freier Tatkraft der man Trotz bieten müsse. An die Stelle des durch die Sitte geheiligten Herkommens war das momentane Gelüsten, an die Stelle vernunft- und naturgemässer, durch ihre Allgemeinheit sanktionirter Grundsätze launenhafter Mutwille getreten.

In eine solche Zeit war Euripides gestellt. Nach seinen Studien, nach seiner Lebensweise, nach seiner ganzen Individualität stand er in derselben, sie durchschauend, messend, tadelnd und doch so tief von ihr berührt, dass er selbst als unbedingter Neuerer galt und die boshaftesten Angriffe des Komikers hinnehmen musste. Wenn die Zurückgezogenheit des Euripides von dem politischen Treiben des Tags, die ihm beim Volke den Namen eines Stubenhockers zuzog, eine Folge seiner Verstimmung gegen die reale Gegenwart war, die sein empfindsames Gemüth verwundete, so begründete sie andrerseits den tiefern Verkehr mit der Bücherwelt und die eifrige Beschäftigung mit den spekulativen Elementen seines Zeitalters. „Vor ihm hat kein grosser Attischer Dichter von aller Politik sich frei gehalten,

[1] Sext. Emp. adversus mathem. IX, 54.
[2] Vgl. K. Fr. Hermann, Kulturgesch. d. Griech. u. Röm. I. p. 182 ff.
[3] Siehe Grote a. a. O. IV. p. 136.

keiner sich in philosophische Gedanken versenkt und noch weniger die Aufgabe übernommen, die zünftigen Dogmen der Philosophen unter einer poetischen Hülle vorzutragen.“ Schon diese Merkmale verraten einen Mann der von antiker Tradition und Denkart entschieden abwich, der im Gegensatz zu Sophokles mit den die Zeit beherschenden neuen Mächten sich befreundete und bereits vor Plato dem Modernen zuneigte.[1]

Euripides besuchte die Schule des Sophisten Prodikos, hörte den Protagoras und schloss mit Sokrates, dessen subjektive Richtung[2] ihm zusagen mochte, innige und dauernde Freundschaft: aber vielleicht hat keiner dieser Männer einen so tiefen und nachhaltigen Eindruck auf ihn gemacht als Anaxagoras an den er sich in seiner Jugend anschloss. Dieser Philosoph scheint auf unsern Dichter nicht bloss in intellektueller, sondern auch in ethischer Beziehung durch seine Persönlichkeit mächtig eingewirkt zu haben.[3] Bei ihm aber macht sich schon in der Erkenntnis der Sinnenwelt eine bereits von Aristoteles[4] gerügte Richtung geltend, in welcher die objektive Realität in Schwanken gerät. Denn wenn jedes Ding das ist als was es einem jeden erscheint,[5] so wird die Festigkeit seiner realen Existenz aufgehoben oder in das Belieben des einzelnen Subjekts gestellt.[6] So machte Anaxagoras, wie nach ihm Protagoras,[7] das Subjekt zum Schiedsrichter in allen Streitfragen, wies dem *Νοῦς* als der freiwaltenden Intelligenz eine von dem Stoff getrennte Stellung[8] an und liess den Menschengeist gleichsam selbst ein Glied des ätherischen Reichs sein,[9] woraus sich dann die oben erwähnte Theorie von selbst ergab, dass der Mensch zum Mass aller Dinge erhoben wurde. Die Beschäftigung mit diesen Lehren, die der gesamten sophistischen Richtung zu Grunde liegen, konnte auf Euripides nicht ohne Einfluss bleiben und in der Tat sie haben in hohem Grade auf die Gestaltung seiner Dichtung eingewirkt.[10] Der Kampf zwischen Göttern und Menschen tritt daher bei ihm in den

---

[1] Vgl. überhaupt Bernhardy's Artikel über Euripides in der Halleschen Encyklopädie. S. Nägelsbach a. a. O. p. 438.

[2] Nägelsbach p. 436. K. Fr. Hermann, Kulturgesch. I. p. 185.

[3] Hauptstelle bei Suidas: *ἐπὶ τραγῳδίαν δὲ ἐτράπη τὸν Ἀναξαγόραν ἰδὼν ὑποστάντα κινδύνους δι' ἅπερ εἰσῆξε δόγματα.* Vgl. Euripid. Alcest. 916 ff. Theseus fr. 384 ed. Wagner. Bernhardy, G. L. G. II, 2. p. 365 (zweite Bearbeitung) und den angeführten Artikel in der Halleschen Encykl.

[4] Arist. Met. III, 4, 5, 7. X, 6.

[5] Ebenda III, 5.

[6] Ritter, Geschichte der Philosophie. Bd. I. p. 337. Auch der mit der obigen Anschauung in scheinbarem Widerspruch stehende Ausspruch des Anaxagoras, dass der Schnee nicht weiss sondern schwarz sei, weil das Wasser aus welchem er zusammengefroren schwarz sei (Historia philos. Graecae et Romanae ed. Preller p. 39), weist auf eine das vorstellende Subjekt vorzugsweise in Anspruch nehmende Richtung hin.

[7] Ritter, a. a. O. p. 630.

[8] Schwegler, Geschichte der Philosophie p. 17.

[9] Bernhardy, G. L. G. II, 2. p. 365. Als Spitze der Satz: *τὸν νοῦν ἡμῶν ἑκάστου εἶναι θεόν* bei Valckenaer. Vgl. Eurip. Troad. 879 f. Die Ueberhebung des Individuums scharf ausgesprochen Supplices 218 ff. Der Subjektivismus des Rechtsgefühls Fragm. inc. 871 bei Wagner.

[10] Vgl. Valckenaer, diatribe de Eurip. fabulis perditis p. 27 ff. Auch die vielfachen rationalisirenden Anschauungen des Dichters von den Göttern scheinen eine Folge seiner Beschäftigung mit Anaxagoreischer Philosophie.

Hintergrund und wird vielmehr in das Gemüt des Einzelnen gelegt.[1] Auch spielt die Ueberlegenheit der göttlichen über die menschliche Natur in seinen Tragödien selten eine bedeutende Rolle und in den meisten Fabeln entspringt die Handlung aus den Leidenschaften der handelnden Personen.[2] Wo daher nach antiker Vorstellung das Walten der Götter und des Fatums unmittelbar in die Geschicke der Menschen eingriff, da gewinnt bei ihm leicht menschliche Kunst, List und Trug einen freieren Spielraum.[3] Ja die mythologischen Ueberlieferungen sind ihm meist nur das Substrat auf dem er mit grosser Freiheit und Willkür seine Sittengemälde aufträgt und der Figur des Fatums bedient er sich oft nur als eines dramaturgischen Mittels zur Erreichung seines pathetischen Zwecks.[4]

War Euripides von den Forschungen der weiter schreitenden Philosophie ergriffen, hatten sich ihm die objektiven Mächte mehr und mehr verflüchtigt und waren sie vielmehr jener subjektiven Richtung gewichen die das Zeitalter beherschte, so war es für das Gemüt des Dichters eine natürliche Folge, ein sich von selbst aufdrängendes Bedürfnis, in die Tiefen dieses Subjekts sich zu versenken, es nach allen Seiten zu erforschen und darzustellen, wie es kein Dichter vor ihm getan hatte.[5] Das Subjekt welches sich dem Dichter sonach ergab war zwar zunächst das in die Gegenwart gestellte, in eine zerrissene ihrer Auflösung entgegengehende Gegenwart, allein wie in allen geschichtlichen Erscheinungen die Gegenwart stets die Wirkung einer Vergangenheit und die Voraussetzung einer Zukunft ist, so musste die Beschäftigung mit diesem Subjekt den Dichter auch über dasselbe erheben, ihn bald vor- bald rückwärts blicken, die Grundzüge des ewig Menschlichen erkennen uud darstellen lassen. Wie nun der Zeit in welcher Euripides stand in allen Verhältnissen die Idealität verloren gegangen und ihr Trachten mehr auf die Realität der materiellen Gewalten gerichtet war: so finden wir auch in der Tragödie des Euripides der politischen und socialen Wirklichkeit einen weiten Spielraum geöffnet und Bernhardy nennt ihn daher mit Recht den Tragiker der Ochlokratie der, indem er ihre geistigen Interessen mit durchdringendem Blicke ergriff und zum leitenden Element seiner Reflexion erhob, den chaotischen Eindrücken des in voller Auflösung begriffenen Zeitalters sich keineswegs zu entziehen vermochte. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn er bei seinen Zeitgenossen, mochten sie ihm noch so ungünstig sein, einen unerschütterlichen Anhalt fand der ihm die Angriffe der Komiker wol mochte verschmerzen lassen.[6] Wenn man an Euripides eine etwas zerfahrene Poesie, Mangel an Ebenmass, Hang zu Betrachtungen und Maximen, Misbrauch der Beredtsamkeit, Anhäufung des tragischen Stoffs, leidenschaftliche Situationen und Seichtheit der Charaktere tadelt: so hat man nicht bedacht, dass er hierin mit grösster Treue das Mass seiner Zeit bewahrt und keinen Augenblick den Standpunkt derselben verlässt. Wenn seine Charaktere

---

[1] In den Flehenden findet Evadne durch freie Selbstbestimmung in schwärmerischer Aufopferung die Lösung. Randglossen eines Laien zum Euripides in Raumers Hist. Taschenb. für 1841 p. 205.

[2] Vgl. Jacobs, Nachträge zu Sulzers Theorie der schönen Künste. Bd. V. p. 367.

[3] Diess zeigt insbesondere auch die Ino des Dichters; vgl. Wagner, Fragm. tragicorum p. 714.

[4] O. Müller, Geschichte der Griech. Litterat. II. p. 142 ff. Bernhardy, G. L. G. II, 2. p. 385.

[5] Vgl. Bernhardy G. L. G. II, 2. p. 355. Rötscher, Aristophanes p. 183 f.

[6] Bernhardy in seinem Artikel in der Hall. Encykl. Welcker zu Aristophanes Fröschen p. 252. 254. ff. Derselbe, Griechische Tragödien II. p. 457. Des Dionysius von Halikarnass Urteil in den Nachträgen zu Sulzers Theorie Bd. V. p. 420.

zum grossen Teil ihres substantiellen Gehaltes entleert, die Hüllen jeder philosophischen Reflexion sind, gleichsam Aggregate ohne selbständige Tatkraft, die zuweilen unter dem Einfluss ihrer Leidenschaften in galvanische Zuckungen zu verfallen scheinen, so hält er uns eben den Spiegel jener matten, haltlosen, von heisser Leidenschaft erhitzten ochlokratischen Persönlichkeit vor.[1] Hatte Sophokles die Menschen ideal dargestellt: bei Euripides erscheinen sie durchaus real[2] mit allen ihren Fehlern und Gebrechen, in ihrem ganzen Tun und Treiben. Aber er hat die Leidenschaften jener Menschen mit einer so ergreifenden Wahrheit geschildert, die reinsten Empfindungen und die stärksten Verirrungen des Gemüts so lebendig dramatisirt, „die Anatomie der zartesten und verschlungensten psychologischen Tatsachen mit so sicherer Hand geübt,[3] die Ursprünge und Keime, die geheimen Falten und Stadien, zuletzt die lodernden Flammen einer Leidenschaft, die den Menschen entweder verzehrt und zugleich andere ins Verderben reisst oder nur durch die plötzliche Hilfe einer Gottheit an ein woltuendes Ziel gelangt," so fein und so erschöpfend ausgemalt, dass seine Darstellung den beschränkten Rahmen eines zeitgeschichtlichen Gemäldes bei weitem überragt und zu der Höhe des allgemeinen menschlichen Standpunktes sich erhebt. Die Tiefe aber der Euripideischen Beobachtuug und seine pathologische Virtuosität verdient um so höher geschätzt zu werden, je schlichter und weniger nach innen gekehrt das antike Leben war und je seltener eine Analyse der empirischen Seelenlehre vorkam.

Eine natürliche Konsequenz des pathologischen Standpunktes den Euripides einnimmt ist es, wenn er in seinen Dramen mit Vorliebe weibliche Charaktere auftreten lässt. Sein Antagonist Aristophanes hat zum Zeichen der entarteten Zeit einen Teil der Staatsgeschäfte an die Weiber übertragen,[4] da sie vorzugsweise geneigt sind allgemeine Zwecke gegen ihre Sonderneigungen und Wünsche aufzugeben: so hat auch Euripides verstanden, das subjektive Element welches in jeder Leidenschaft liegt und diese selbst zur bestimmtesten oft dem Individuellen sich nähernden Anschauung zu bringen, indem er es durch jene repräsentiren lässt. Und zwar sind seine Frauencharaktere nicht, ähnlich denen der früheren Tragiker, mehr nur Abarten der männlichen,[5] sondern ganz auf sich selbst beruhend offenbaren sie eine neue Welt zarter und starker Empfindungen und stellen das weibliche Seelenleben in seiner ganzen Schönheit und Furchtbarkeit von der zärtlichsten Hingebung bis zur ungestümsten Leidenschaft, von der rührendsten Einfalt bis zur brennenden Rachewut dar. Ja sie entschädigen oft durch ihre Kraft und Originalität für die Seichtigkeit und Schwäche der männlichen Charaktere. Wenn wir den Ausdruck der Leidenschaft in allen Stücken unsres Dichters vergleichen, so steigert er sich in keinem derselben zu einem solchen Grade, wie in seiner Medea. Von Haus aus ein grossartig angelegter Charakter, gegen dessen Gewalttätigkeit alle sonstige weibliche Missetat nur Stümperei ist, hat sie den Entschluss an dem treulosen Gatten aufs empfindlichste sich zu rächen bald gefasst. Denn je heisser ein Weib geliebt hat, desto bitterer wird wenn sie in diesem Punkte verletzt wird ihr Hass,

[1] Vgl. Bernhardy in dem angeführten Artikel der Encykl. u. G. L. G. II, 2. p. 152 f.
[2] Das bekannte treffende Wort des Sophokles über diesen Unterschied Aristot. Poet. 25. Vgl. O. Müller, Gesch. der Griech. Litt. II. p. 147.
[3] Als sein Nachfolger auf diesem Gebiete ist im Altertum Tacitus zu bezeichnen.
[4] Aristoph. Ekkles. vgl. Rötscher a. a. O. p. 125.
[5] Bernhardy, G. L. G. II, 2. p. 153.

desto furchtbarer ihre Rache sein sobald die Zeit gekommen ist. Hat sie schmerzliche Opfer ihrer Liebe gebracht, noch schmerzlichere wird sie ihrem Hasse bringen, es koste was es wolle. Medea ist ganz Weib. Nachdem sie Jasons neue Geliebte und deren Vater verdorben, schlachtet sie die eigenen Kinder. Da ihr Jason mit seiner Liebe alles geraubt, nimmt sie ihm das einzige, das noch in ihrer Macht ist und dessen Verlust er nicht ersetzen kann. So allein geschah ihrer Racheleidenschaft volle Genüge. [1]

Es liesse sich, wenn es der Raum verstattete, eine Reihe interessanter Belege aus den Dramen unsres Dichters — reich an Einzelheiten ist besonders Phädra — anführen, wie derselbe nicht bloss in die geheimsten Triebfedern und die verstecktesten Falten des weiblichen Herzens geblickt, sondern überhaupt eine „Phänomenologie des Herzens“ geliefert hat die eine Fülle der feinsten Beobachtungen und der vielseitigsten oft tiefinnigsten Wahrheiten auf dem Felde der erfahrungsmässigen Seelenkunde darbietet. [2] Seine Darstellung war

---

[1] Ueber die Entwickelung des Charakters der Medea vgl. die Abhandlung von Bartsch. Breslau 1852.

[2] Im Hippolyt giebt der Dichter der Reihe nach das Schauspiel des Wahnsinns, des Unwillens, der Verzweiflung, des Zorns und der Reue; Welle drängt sich an Welle und der Sturm der Leidenschaften braust bald von dieser bald von jener Seite mit immer erneuerter Kraft. Vgl. Jacobs in Sulzers Nachträgen V. p. 384. In der Rache welche Hekabe an dem Mörder ihres Sohnes nimmt herscht die Wut in ihrem heftigsten Ungestüm. Mit List lockt sie den Schuldigen in ihr Netz und nicht zufrieden ihn zu strafen martert sie ihn. In seiner Gegenwart mordet sie seine Kinder und beraubt ihn dann seiner Augen. In den treffendsten Zügen schildert Euripides gleichsam den Triumph ihrer Rache (Hec. 1022):

ἄρασσε, φείδου μηδὲν ἐκβάλλων πύλας.
οὐ γάρ ποτ' ὄμμα λαμπρὸν ἐνθήσεις κόραις,
οὐ παῖδας ὄψει ζῶντας, οὓς ἔκτειν' ἐγώ.

Die Trojanerinnen in ihrer tiefen pathologischen Darstellung sind charakteristisch für Euripides und je mehr wirkliche Handlung in denselben zurücktritt, einen desto mannichfaltigeren Ausdruck findet die Bewegung des Gemüts. Vgl. die Randglossen eines Laien a. a. O. p. 178 ff. Der Subjektivismus der Empfindung zeigt sich insbesondere auch in den Aussprüchen des Bellerophon, durch die er dem Gefühl des tiefsten Unglücks Ausdruck giebt. Vgl. die Fragmente dieses Drama's bei Wagner. Im rasenden Herakles ist der kalte, starre, mit dem Gefühl einer unendlichen Leere verbundene Schmerz über ein grosses Unglück treffend ausgedrückt in dem Wunsche des Herakles zu Stein zu werden (v. 1385):

αὐτοῦ γενοίμην πέτρος ἀμνήμων κακῶν.

Die Worte bieten einen nicht unpassenden Vergleich mit jenem Vers den Michel Angelo unter seine Figur „die Nacht“ setzte und der mit den Worten beginnt: Grato m'è il sonno, più l'esser di sasso. „Wol mir, dass ich schlafe, mehr noch, dass ich von Stein bin, so lange Schmach und Schande bei uns dauern; nichts sehen und nichts hören, ist das glücklichste Schicksal; deshalb erwecke mich nicht, bitte sprich leise.“ Der Ausbruch der Reue des Herakles über die in seiner Raserei von ihm begangene Tat hat Aehnlichkeit mit dem Schluss des Othello, ja Herakles fürchtet sogar, dass sein Freund Theseus von dem Anblick eines so furchtbaren Verbrechers möchte angesteckt werden (Herc. fur. 1149). Vermutlich war auch in den Kreterinnen (Thyestes) ein ähnlicher Zug enthalten, wie denn dieselbe schreckliche Tragik in dem bei Ennius (Tragoed. reliqu. 403) von Thyest nach dem entsetzlichen Mahle geäusserten Gefühle liegt, da er aus dem Sale heraustretend, nachdem er gehört hat, was er genossen, zum Chor sagt:

Nolite, hospites, ad me adire. Illico isti;
Ne contagio mea bonis umbrave obsit:
Tanta vis sceleris in corpore haeret.

Vgl. Welcker a. a. O. p. 684.

daher in hohem Grade geeignet, das Gemüt des Zuschauers zu fesseln und auf das lebhafteste an den Schicksalen seiner Personen teilnehmen zu lassen oder wie Aristoteles sagt Furcht und Mitleid zu erregen, — und da Euripides sonach gerade den Hauptzweck des Tragikers erfüllte, so nennt ihn derselbe Aristoteles bereits mit tiefem Verständnis den tragischsten Dichter der Griechen.[1]

Hatte, wie wir sahen, der Wille unbedingter Befriedigung des subjektiven Gelüstens in der Zeit um die es sich hier handelt und die wir als die Griechische Aufklärungsperiode bezeichnen können allgemeine Verbreitung gefunden und war ihm von unserm Dichter, der berufen schien der Träger des Princips einer neuen Entwickelung zu werden, ein sehr bestimmter Ausdruck geliehen worden: so ist es nicht zu verwundern, wenn ein wichtiger, mit der soeben bezeichneten Richtung auf das engste zusammenhängender Faktor in der rein menschlichen Entwickelung des Griechischen Volkes, die Sophistik, auch in den Werken des Euripides ein bedeutendes und ausgebreitetes Ferment bildet. Da nun dieser in seinen Dramen vorzugsweise von dem pathologischen Interesse sich leiten lässt, so wird man neben den mannichfachen bald parallel gehenden, bald sich kreuzenden, bald wieder schroff sich zu begegnen scheinenden Elementen — der Sophistik der Leidenschaft eine besondere und charakteristische Rolle angewiesen finden.

Die Bedeutung welche das Princip der Sophistik für die damalige Zeitströmung überhaupt hatte haben wir oben angedeutet. Es war mehr sittlichen Ursprungs, als streng philosophischer Natur. Wenn die Sophistik auf dem intellektuellen Gebiet in knabenhaftem Uebermut an der Betätigung der Macht ihrer Subjektivität sich ergetzte, so war sie auf dem sittlichen eine gewandte und stets bereite Dienerin jeder drängender Begierde, jedes ungestümen Verlangens. So ward Euripides, wie er der Dichter des leidenschaftlichen Ergusses war, zugleich auch der des sophistischen Räsonnements.

Die zeitgemässe Vorstellung subjektiver Wandelbarkeit des Erkenntnisobjektes musste sich wie wir sahen auf das sittliche Gebiet übertragen und machte sich hier als ein der Selbstsucht entspringendes keckes Spiel mit den bestehenden sittlichen Mächten geltend, als deren allmähliche Auflösung es wirkte.[2] Die zersetzende Wirkung der Sophistik gründet sich hauptsächlich auf ein Uebermass der Intelligenz (*διάνοια*) gegenüber dem moralischen Bewustsein. Dieses muss in dem Kampfe zwischen Wollen[3] und Erkennen, in welchem sich

---

[1] Arist. Poet. 13: *τραγικώτατος τῶν ποιητῶν.* S. Lessing, Dramaturg. I. Bd. p. 274 f. (Ausgabe von Göschen). Vgl. Quintilian. instit. orat. X, 1, 68: in affectibus vero cum omnibus mirus, tum in iis qui miseratione constant facile praecipuus. Auch hier ist der Einfluss Anaxagoreischer Spekulation kaum zu verkennen. Vgl. Ritter a. a. O. p. 328 f.

[2] Wenn Euripides (Pirith. fr. 598 bei Wagner, wie auch im Folgenden die Fragmente nach dieser Ausgabe, Paris 1846, citirt werden) sagt, die Sophistik könne wol das positive Gesetz (*νόμος*) zerstören, der subjektiven Sittlichkeit (*τρόπος*) aber nichts anhaben, so ist nicht bedacht, dass, wie die Menschen nun einmal sind, die letztere zum grossen Teil auf jener basirt und dass ein gegen diese gerichteter Angriff zugleich auch jene in Frage stellt. Die Stelle dient somit nur zu einem neuen Beleg, dass die Autorität des positiven Gesetzes bereits untergraben war. Vgl. Eurysth. fr. 379. Auch hatte die sophistische Schule den Unterschied zwischen *νόμος* und *φύσις* festgestellt.

[3] Wir verstehen hier unter „Wollen" die gleichsam mecharisch wirkende natürliche Willensrichtung des empirischen Menschen.

jene intellektuelle Kraft auf die Seite des ersteren stellt, unterliegen und das Bewustsein dieses Ausgangs, wie es einerseits den ethischen Betrachtungen des Dichters zu Grunde liegt, ist andrerseits gewissermassen das Formal- und Materialprincip jener Richtung geworden. „Wenn ich, sagt Phädra,[1] zuweilen in langen Nächten über das Verderben der Menschen nachsann, so fand ich, dass sie das Gute wol kennen und einsehen, aber an der Vollbringung desselben immer durch Trägheit oder Sinnenlust (ἡδονή) verhindert werden," und Medea, nachdem die Leidenschaft und ihre Sophistik in dem berühmten Monolog[2] den Sieg über ihre bessere Natur davongetragen und sie sich anschickt, das äusserste zu tun dessen ein Mutterherz fähig ist, schliesst mit den Worten:

Zwar weiss ich welchen Frevel ich begehen will,
Doch mächt'ger als die Einsicht ist die Leidenschaft.[3]

Ebenso stellt Euripides die bessere Einsicht gegen das übermächtige Drängen der Leidenschaft als ohnmächtig dar, wenn er den in verbrecherischer Liebesleidenschaft entbrannten Laios auf die Mahnungen seines Gastfreundes Pelops erwidern lässt:

Zwar ist mir nichts entgangen was du klug erwähnt,
Doch über bessres Wissen siegt des Herzens Drang.[4]

Das Bewustsein dieser psychologischen Tatsache liegt wie wir sahen in mannichfachen Wendungen den sophistischen Aussprüchen der Euripideischen Charaktere zu Grunde. Ueberall stellt sich der Sieg der subjektiven Leidenschaft über die das Leben sonst beherschenden substantiellen Mächte heraus und wo die Frage entsteht, ob das Einzelwesen auf Kosten jener zu erhalten sei, da kann die Entscheidung nicht zweifelhaft sein, denn

Ich habe nur empfunden, wie die Menschen allerwärts,
Und selbst zumeist mich liebend fühl' ich keine Scham,

sagt Polyphontes,[5] sein Verbrechen keck mit seiner Selbstliebe entschuldigend, eine Entschuldigung die auf diese Weise zur Anklage wird.[6] Dieses Princip nun unbedingter Berechtigung des Subjekts lehnt sich gegen alles auf, was ihm die Schranke irgend einer Gesetzlichkeit entgegenstellen will. So spricht denn in dem früheren Hippolyt Phädra den im allgemeinen Verstande noch leidlich unverfänglichen, in seiner speciellen sophistischen Verwendung aber echt ochlokratischen Grundsatz aus, dass in Bedrängnis das Gesetz stets der Nothwendigkeit weichen müsse,[7] ja ein moralischer Massstab ist ganz überflüssig, da

---

[1] Hippolyt. 377 ff.
[2] Medea 1006 ff.
[3] Ebenda v. 1066 f.: *Καὶ μανθάνω μὲν οἷα τολμήσω κακά,*
θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων.
Vgl. Ovids video meliora proboque: deteriora sequor.
[4] Chrysipp. fr. 829: *Λέληθε δ' οὐδὲν τῶνδέ μ' ὧν σὺ νουθετεῖς,*
γνώμην δ' ἔχοντά μ' ἡ φύσις βιάζεται.
[5] Chresphont. fr. 461.
[6] Derselbe Grundsatz wird, wenn auch mit sittlicher Beschränkung, anerkannt Medea 85 f.: *ἄρτι γινώσκεις τόδε, ὡς πᾶς τις αὑτὸν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ.* Vgl. Nägelsbach Nachh. Theol. p. 458 f.
[7] Hippol. fr. 433. Vgl. Helena 514 f. Aeolus fr. 29 und Welcker Griech. Tragöd. II. p. 866 u. 869. Ausserdem Belleroph. fr. 296.

in solchem Falle etwas Schimpfliches überhaupt nicht begangen werden,[1] das Schlechte vielmehr gerade das Bessere sein kann.[2] Und wenn ja ein unverbrüchlich gehaltenes Gesetz solcher Willkür hätte Stand halten wollen, die Sophistik mit ihrer zersetzenden Reflexion wäre bald mit ihm fertig geworden. Denn war der Grieche überhaupt geneigt, allgemein gültige Gesetze oder Einrichtungen auf einen bestimmten Urheber zurückzuführen, so musste diess um so eher dann geschehen, wenn er ein Interesse hatte mittels dieser Anschauung die Festigkeit eines solchen Instituts zu lockern. Betrachtete man nämlich ein solches Gesetz als eine von einer bestimmten Person zu einer bestimmten Zeit gemachte und von einer jeweiligen Mehrheit angenommene Satzung oder Erfindung,[3] so stand einer Umgestaltung, Veränderung oder Aufhebung derselben nichts im Wege als der wandelbare Wille der Einzelnen und die Bedeutung welche diese derselben beimassen, — und aus einem gemeingültigen unumstösslich gehaltenen Gesetze ward eine wandelbare Satzung. So galt denn als Gemeingut der Sophisten der Satz, dass der Unterschied von recht und unrecht nicht an sich nicht von Natur bestehe, sondern blosse Satzung sei[4] und dass also in jedem Gemeinwesen die Begriffe von recht und gut nur so lange feststünden, als es demselben beliebe sie festzuhalten.[5] Im Dienst der Leidenschaft nun mussten derartige Anschauungen ein willkommenes Mittel werden, die Stimme des eignen Gewissens oder fremder Mahnung zum Schweigen zu bringen und es ist ganz in diesem Geiste, wenn Euripides in seinem Aeolus den Makareus auf die von seinem Vater gegen die Unnatur einer Verbindung zwischen Brüdern und Schwestern von derselben Mutter gemachten Vorstellungen die berüchtigten[6] Worte sagen lässt: „Was ist denn Unrecht, wenn es uns beim Handeln nicht als solches erscheint?“[7]

Ging die Sophistik der Euripideischen Personen von derartigen in den gleichzeitigen politischen und socialen Zuständen des Attischen Staates wurzelnden Grundsätzen aus, so bediente sie sich zur Verwirklichung ihres Zwecks des jenen Verhältnissen gleichfalls entsprechenden formalen Mittels, der Rhetorik. Denn wie der Dichter einerseits bei allem

[1] Andromeda fr. 144: *οὐκ αἰσχρὸν οὐδὲν τῶν ἀναγκαίων βροτοῖς.* Vgl. Fragm. inc. 863. Hypsip. fr. 752.

[2] Hippol. 502.

[3] Höchst charakteristisch ist in dieser Beziehung eine Stelle in den Wolken der Aristophanes, wo Pheidippides auf die Bemerkung des alten Strepsiades, dass es nach keinem Gesetze den Söhnen gestattet sei ihre Väter zu züchtigen, keck erwidert, es habe jenes Verbot auch irgend einmal ein Einzelner gegeben und dann die Andern von der Vortrefflichkeit desselben überzeugt: ebenso gut könne nun auch er ein neues aufstellen welches den Söhnen nun eben gestatte ihre Väter mit Prügel zu traktiren. Wolken 1402 ff. Bekk. Vgl. Nägelsbach a. a. O. p. 457 f.

[4] Plato, Gorgias p. 482 f.

[5] Plato Theaet. p. 167: *ἐπεὶ οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ.* Vgl. Ritter, Gesch. der Philos. I. p. 581.

[6] Der Vers ist denn auch der unnachsichtlichen Kritik des Aristophanes verfallen der ihn Ran. 1470 parodirt. Vgl. Welcker zu der Stelle p. 190 f.

[7] Aeol. fr. 24: *Τί δ' αἰσχρὸν, ἢν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ;* Den genauern Zusammenhang bei Welcker, Griech. Tragödien II. p. 867 f. Im Gegensatz zur Frivolität des Ausspruchs steht das auf streng sittlicher Betrachtung beruhende Wort das Kastor dem Orestes sagt, als dieser die schuldige Mutter getödtet hat: *δίκαια μὲν νῦν ἥδ' ἔχει· σὺ δ' οὐχὶ δρᾷς.* Elektra 1240. vgl. mit Orestes 485 ff.

Ernst seiner persönlichen Lebensauffassung der Einwirkung seiner Zeit in Beziehung auf die Darstellung ungezügelter und wilder Leidenschaft sich nicht zu entziehen vermochte, ebensowenig wies er den formalen Stoff der absoluten Demokratie von sich, sondern liess sich trotz seines theoretischen Gegensatzes gegen die damalige Redegewandtheit praktisch von diesen Elementen aufs stärkste berühren. Und gerade die arglistige Sophistik der Leidenschaft bedurfte der „künstlichen Verteidigung und scharfen Widerlegung, der Rede zugleich und Gegenrede, wie im regelrechten Process“ und dieser Kampf ist es den Euripides auf die Bühne bringt. Freilich musste häufig der innere poetische Kern seiner Dramen darunter leiden. Mangel an scharfen Charakteren, an motivirtem Fortschreiten der Handlung, überflüssige Staffage in Ermangelung konkreten Stoffs, Hang zu moralischer Reflexion, ins Breite gezogene Scenen waren eine natürliche Folge dieser Neigung. Ja es fehlt nicht an manierirten Wendungen, witzigen Antithesen und spielenden Figuren[1] und hier scheint besonders der Einfluss des Protagoras[2] sich geltend zu machen der zuerst bemerkte, dass über jedes Ding sich pro und contra disputiren lasse, das eine und sein Gegenteil ausgesagt werden könne. Der Witz des Aristophanes macht deshalb den Euripides in der beinahe fanatischen Feindseligkeit mit welcher der grosse Komiker überhaupt unsern Dichter zu behandeln liebt in der Unterwelt zum Meister aller Beutelschneider, Vatermörder und andern Gesindels und vergleicht das durch Intriguen und Widerreden häufig verfitzte Spiel mit einem Weichselzopf.[3] Andrerseits aber zog ihm diese Gewandtheit und Mannichfaltigkeit der Rede und was damit im Zusammenhange steht die Fülle seiner Sentenzen den Beinamen *σοφός* bei den Alten zu.[4]

Euripides ist offenbar tief durchdrungen von der Verwerflichkeit dieser Richtung. Eine Reihe von Stellen[5] giebt davon das unzweideutigste Zeugnis; aber jene von heftiger

---

[1] Vgl. Bernhardy's Artikel in der Encykl. p. 144.

[2] Suidas unter Protagoras. Diog. Laert.: *πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις,* was in genauer Metaphrase bei Euripides widerkehrt Antiope fr. 213: *ἐκ παντὸς ἄν τις πράγματος δισσῶν λόγων ἀγῶνα θεῖτ᾽ ἄν, εἰ λέγειν εἴη σοφός.* Cf. Cicero Brutus 12. Auch Plato Apol. c. III C. Es ist der von Aristophanes (Wolken) dramatisirte *κρείττων καὶ ἥττων λόγος.* Vgl. Bernhardy, G. L. G. I. p. 469. II, 2. p. 372.

[3] Vgl. Aristoph. Ran. 770 und das Scholion zur Stelle: *στρεψίμαλλος τὴν τέχνην Εὐριπίδης,* wie wol herzustellen ist statt *στρεψίμελος.* Fragm. comic. Meineke edit. min. (2,1197) p. 341. Bernhardy, G. L. G. II, 2. p. 376.

[4] Rötscher a. a. O. p. 232. Ueber das Wort *σοφός* in diesem Sinn Eurip. Antiop. fr. 201.

[5] Medea 580. Hipp. 489. Troad. 961 f. Antiop. fr. 201. Fragm. inc. 852. Besonders Hippol. fr. 442, wo Theseus seufzt: *φεῦ φεῦ· τὸ μὴ τὰ πράγματ᾽ ἀνθρώποις ἔχειν*
φωνήν, ἵν᾽ ἦσαν μηδὲν οἱ δεινοὶ λέγειν.
νῦν δ᾽ εὐρόοισι στόμασι τἀληθέστατα
κλέπτουσιν, ὥστε μὴ δοκεῖν ἃ χρὴ δοκεῖν.

Besondere Beachtung verdient das längere Fragment aus des Dichters Phoenix (803 bei Wagner), aus dem die redlichste Wahrheitsliebe hervorleuchtet und das mit den Worten schliesst:
ὅστις λέγειν μὲν εὐπρεπῶς ἐπίσταται,
τὰ δ᾽ ἔργα χείρω τῶν λόγων παρέσχετο,
eine Stelle die übrigens von Aeschines und Demosthenes hervorgehoben wird und in der Rhetorik eine Berühmtheit erlangt hat. Vgl. Wagner p. 817. Welcker a. a. O. II. p. 805. und Palamed. fr. 583.

Leidenschaft ergriffenen Charaktere sind eben z. T. die entschiedensten Repräsentanten des seine Zeit beherschenden sophistisch-rhetorischen Elements, deren einziger Gedanke die Befriedigung ihrer Begierde, die Sättigung ihrer Leidenschaft ist. Da ist denn die Redekunst die Königin der Menschen,[1] eine Göttin die in des Menschen Brust ihren Altar aufgeschlagen hat[2] und deren Beistand ihm dafür bürgt, dass sein Trachten mit Erfolg gekrönt werde. Da sie aber nur Mittel zum Zweck ist, so muss sie sich zu grösseren Anstrengungen erheben, je unlauterer ihre Absichten sind und je mehr sie zu deren Realisirung beschönigender Künste bedarf. Ganz der Repräsentant jener die Zeit kennzeichnenden kecken Geschicklichkeit und Unbekümmertheit um die Wahl der Mittel da, wo es sich um einen Gewinn oder Vorteil handelt, scheint der Euripideische Odysseus, der noch weit über den Sophokleischen[3] hinausgeht, gewesen und besonders scheint seine sophistische Kunst und rhetorische Gewandtheit in dem verlorenen Philoktet des Dichters in das hellste Licht gesetzt worden zu sein.[4] In der Hekabe erscheint er, wie Schlosser[5] bemerkt, als echter Athenischer Sykophant, der die Wortverdreherei und Sophistik aus dem Grunde versteht. In den Wechselreden des Eteokles und Polineikes[6] ist die ganze Kunst eines rhetorisch gebildeten Zeitalters aufgeboten, aller Scharfsinn erschöpft, der Witz aufs höchste geschraubt.[7] Polymestor in der Hekabe, Jason in der Medea sind Sophisten wie sie sein müssen. Zuweilen tritt der glatte weltmännische Zug einer überfeinerten Kultur hinzu. In den Kreterinnen[8] stellt Atreus den Grundsatz auf, der einem Weltmanne Ehre macht, dass man Unglück wenn es einen trifft vor Andern geheim halten müsse und zwar möglichst geschickt (*χαλῶς*), um nicht zum Gespött seiner Widersacher zu werden.[9] Im Palamedes zeichnet Euripides den antiken Diplomaten mit grösstmöglicher Unredlichkeit, so dass selbst Odysseus der wie wir sahen mit den Worten es selbst nicht allzu genau nimmt, voll Entrüstung ihm seine schönen Reden im Gegensatz zu seinen Taten zum Vorwurf macht.[10] Die Schroffheit dieses Gegensatzes tritt besonders hervor in der heuchlerisch freundlichen Geschwätzigkeit mit welcher Atreus seinen Bruder anredet, nachdem er ihm die eignen Kinder beim Mahle vorgesetzt hat.[11] Reich an solchen schönen und zahmen Worten, hinter

---

[1] Hecuba 799.

[2] Antig. fr. 169. Alexander fr. 55 u. 56.

[3] Das bekannte: *ὅταν τι δρᾷς ἐς κέρδος, οὐκ ὀκνεῖν πρέπει* Soph. Philokt. 111. Auf diesen Unterschied in der Darstellung beider Charaktere hat bereits Dio Chrysost. (Orat. LII.) aufmerksam gemacht.

[4] So die in der Absicht das Gemüt des Philoktet zu bewegen geschickt gesprochenen Worte Philokt. fr. 790. Vgl. Welcker a. a. O. p. 519.

[5] Universalhist. Uebersicht der Gesch. d. alten Welt I, 2. p. 130.

[6] In den Phoenissen.

[7] Schlosser a. a. O.

[8] Cress. fr. 468.

[9] Die Worte des Atreus beziehen sich vermutlich auf die leichten Sitten und den niedrigen Geschmack seiner Frau und sind ganz im Tone des Weltmanns gehalten. Vgl. Welcker a. a. O. p. 677. Derselbe Grundsatz im allgemeinen auch Oedip. fr. 546 und Hippolyt. 468 ausgesprochen. Es mag nicht uninteressant sein zu vergleichen des Spanischen Jesuiten Balth. Gracians Handorakel und Kunst der Weltklugkeit No. 126 und 145.

[10] Palam. fr. 583. Vgl. Welcker p. 500 ff. Aristoph. Ran. 1447.

[11] Cress. fr. 470.

denen eine furchtbare Tat lauert, ist besonders die Medea des Euripides und mit grosser psychologischer Wahrheit hat der Dichter hier das Weib der ihm eigenen Waffe der Verstellung in eminentem Grade sich bedienen lassen. Kurz die Rhetorik und das Wort als das Werkzeug berechnender Sophistik nimmt bei Euripides eine hervorragende Stelle ein und es scheint eine charakteristische Wendung dieses Dichters zu sein, wenn er in einem seiner Fragmente einen Menschen auftreten lässt, der sich in der unbeneidenswerten Lage zu befinden scheint auf Tod und Leben zu reden.[1]

Von einem Princip ausgehend welches dem Willen des Individuums unbedingte Berechtigung zusprach und mit einem Werkzeug ausgerüstet das der Realisirung des Einzelwillens um jeden Preis den Weg ebnete stellt sich die Sophistik der Leidenschaft bei unserm Dichter hauptsächlich in zwei Richtungen dar, auf die wir uns in dem Folgenden wegen des uns zugemessenen Raums ausschliesslich beschränken wollen, die aber doch auch zugleich als sehr charakteristische Merkmale dieses Zeitalters anzusehen sind. Einmal nämlich sucht die Leidenschaft für die Freiheit ihres subjektiven mehr oder weniger klar erkannten Begehrens eine kecke Beschönigung zu finden, andernteils greift sie im Bewustsein der Schwäche und Unzureichendheit des moralischen Entschlusses gegenüber dem Drange der Leidenschaft[2] nach einer scheinbaren Stütze ihres bessern Selbst. Jene geht mehr aus einer Richtung des Gemüts hervor das, im Vollgefühl seiner eignen Kraft, die Aussenwelt zu seinen Füssen sehen will, diese, im innersten bestimmt von einer auf sie eindringenden Macht, will sich dieser selbst hingeben um ihr frei zu dienen. Jene ist im ganzen männlichen, diese weiblichen Geschlechts. Jene, sich mehr nach aussen wendend, ist die Sophistik der Herschsucht und des Ehrgeizes, diese, mehr nach innen gekehrt, die der Liebe. Dass beide Richtungen sich zuweilen begegnen, dass ein Mann diese ein Weib jene repräsentirt, braucht nicht erst gesagt zu werden.

An die Spitze unserer Betrachtung der Sophistik des Ehrgeizes stellen wir ein Wort des Eteokles in den Phoenissen unsres Dichters. Eteokles, mit seinem Bruder Polineikes um den Tron streitend, ist von Begierde nach der Herschaft (*τυραννίς*) so erfüllt, dass er diese als die höchste Göttin bezeichnet für die er zu den Sternen dringen und in die Tiefen der Erde hinabsteigen würde.[3] Seine Leidenschaft steigert sich bis zu den Worten:

Mit Feuer denn, mit Schwertern stürmt auf mich heran,
Schirrt an die Rosse, deckt das Feld mit Wagen rings:
Doch meine Herschaft überlass ich diesem nie,

und dann spricht er das berühmte Wort das Cäsar im Munde geführt haben soll:[4]

Denn muss man einmal freveln, sei's um einen Tron
Am schönsten; sonst in allem sei man tugendhaft![5]

---

[1] Alkmene fr. 93. Nachdem jener die psychische Pein geschildert hat, in der er sich in solcher Situation befinden muss, sagt er:
ὅμως δ' ἀγῶνα τόνδε δεῖ μ' ὑπεκδραμεῖν, [MSS., *ὑπερδραμεῖν*, Wagner]
ψυχὴν γὰρ ἆθλα τιθεμένην ἐμὴν ὁρῶ.

[2] Vgl. Chrysipp. fr. 830.

[3] Phoenissen 505 ff.

[4] Cic. de off. III. 82. Suet. Caes. 30. Plut. Nik. 4.

[5] Phoen. 525.

Das Gewaltige des Unternehmens, die Grösse dessen was man erreicht, hebt über alle Bedenken hinweg die sich sonst der Ausführung entgegenstellen würden; eine solche Tat trägt stolz ihren Lohn in sich selbst und darf das Urteil der andern Sterblichen kühnlich verachten.[1] Selbst die Gottesfurcht ist nichtig bei solch titanenhaftem Streben. Nur dem Schwachen kommt sie zu, der Starke bedarf der Götter nicht. Auch werden Meineidige und Gottesverächter stets besser fahren, sogar glücklicher sein als die Gewissenhaften, denn es ist nun einmal Tatsache, dass überall die Starken das Feld behaupten.[2] So wird denn der Satz der neuerdings eine gewisse Berühmtheit erlangt hat und dem vom praktisch politischen Gesichtspunkte aus Niemand seine tatsächliche Richtigkeit absprechen wird, dass „Gewalt vor Recht geht," zu einem Dogma der Tyrannis gegen das der Schwache nur seine Ohnmacht zeigen kann.[3] Verwegener Mut, rücksichtslose Kühnkeit (*τόλμη*) ist unerlässliche Voraussetzung jedes solchen Beginnens. Nichts kann dann fehlen, alles Grosse und Gewaltige muss gelingen.[4] Denn der Ehrgeiz weiss von keinem Recht,[5] die Gewalt von keiner Scham[6] und wenn in einem Fragment unsres Dichters[7] Kisseus den königlichen Wortbruch gleichsam als eine göttliche Schickung hinstellt die man sich müsse gefallen lassen,[8] so liegt darin nur entweder despotischer Hohn oder tyrannenmässige Schlauheit. Auch das was sonst dem Menschen teuer ist darf hier nicht geschont werden, sobald es dem Streben

---

[1] Belleroph. fr. 287: *Ὅστις δὲ πλεῖστον μισθὸν εἰς χεῖρας λαβὼν*
κακὸς γένηται, τῷδε συγγνώμη μὲν οὔ,
πλείω δὲ μισθὸν μείζονος τόλμης ἔχων,
τὸν τῶν λεγόντων ῥᾷον ἂν φέροι ψόγον.

Worte, mit denen Schillers Fiesco Akt III. 2. Sc. zu vergleichen ist: „Gewis wenn auch des Betrügers Witz den Betrug nicht adelt, so adelt doch der Preis den Betrüger. Es ist schimpflich, eine volle Börse zu leeren — es ist frech, eine Million zu veruntreuen, — aber es ist namenlos gross, eine Krone zu stehlen! Die Schande nimmt ab mit der wachsenden Sünde."

[2] Belleroph. fr. 293. Vgl. Theseus fr. 392. Hippol. fr. 434:
Οὐ γὰρ κατ' εὐσέβειαν αἱ θνητῶν τύχαι,
τολμήσασιν δὲ καὶ χερῶν ὑπερβολαῖς
ἁλίσκεταί τε πάντα καὶ θηρεύεται.

[3] Der Zeitanschauung scheint die Fragm. inc. 1059 an Jemand gestellte Alternative zu entsprechen, entweder „niedriger zu denken" (*φρονεῖν ἐλάσσονα*) oder „mehr zu vermögen" (*δύνασθαι μείζονα*), was doch nichts anders heissen kann, als den Mangel an faktischer Gewalt durch die Freiheit in der Wahl der Mittel zu ersetzen. Auf diese Weise waren freilich die Schwachen nicht minder gefährlich als die Starken, was mit der obigen Aeusserung des Thukydides (Seite 4) zusammenstimmen würde. Vgl. noch Belleroph. 286 und 292.

[4] Ixion fr. 426:
Τά τοι μέγιστα πάντ' ἐργάζεται βροτοῖς
τόλμ' ὥστε νικᾶν. οὔτε γὰρ τυραννίδες
χωρὶς πόνου γένοιτ' ἂν, οὔτ' οἶκος μέγας.

[5] Ino fr. 420.

[6] Hercul. fur. 556. Vergleiche die Worte Richards III bei Shakespeare, Akt V. 3. Sc.:
Gewissen ist ein Wort für Feige nur,
Zum Einhalt für den Starken erst erdacht:
Uns ist die Wehr Gewissen, Schwert Gesetz.

[7] Archel. fr. 257.

[8] Eine verwandte Anschauung aus der neuern Geschichte siehe in J. Grimms Ueber meine Entlassung Basel 1838. Kleinere Schriften Berlin 1864. I. p. 35.

nach Herschaft im Wege steht. Daher der Grundsatz, in welchem die philosophische Ansicht der Zeit über die Tyrannis ausgesprochen zu sein scheint,[1] dass für den Herscher Freunde nicht existiren, sobald es sich darum handelt Unternehmungen entgegenzutreten die der Einzelherschaft bedrohlich erscheinen.[2] Um wie viel weniger wird derjenige irgend eine Rücksicht zu gewärtigen haben der offen und unzweideutig den Interessen des Herschenden oder nach Herschaft Strebenden entgegensteht. In der Tat ist gegen den Feind alles erlaubt, der Freude über sein Unglück unbedingter Raum gegeben und die Rache erscheint als wahre Wollust.[3] Mochte diese Anschauung zunächst vielleicht auch nur auf dem Gebiete politischen Herschgelüstens ihre sophistische Verwendung gefunden haben, so nimmt sie doch begreiflicher Weise, da sie in dem breiten Boden individueller menschlicher Selbstsucht ihre Wurzeln treibt, allgemeinere Dimensionen an und tritt überall zu Tage, wo es darauf ankommt subjektive Gelüste auf Kosten Anderer zu befriedigen. Die rachsüchtige Leidenschaft steigert sich daher selbst zu der Vorstellung einer gleichsam durch das bürgerliche Gesetz gegebenen Berechtigung ihres Tuns, zumal wenn Misgeschick von dem göttlichen entbindet.

„Die Götter fromm zu scheuen ziemt nur Glücklichen,
Doch will ein Mann den Widersachern wehetun,
Dann alles auszuführen wehrt ihm kein Gesetz.“[4]

Ja es wird sogar zur Mannespflicht dem Feinde in jeder Weise Abbruch zu tun.[5] Demnach ist Hinterlist und Tücke ihm gegenüber vollkommen am Platze, die Wahrheit eine Torheit und der Krieg der privilegirte Lügenfreund.[6]

Neben dieser kecken auf sich selbst gestellten Richtung, die sich gleichsam mit ihrer eigenen Macht entschuldigt hält, geht eine andere her die zwar zahmer erscheint als jene, aber nicht minder einzig und allein die Befriedigung ihrer Selbstsucht zum Zweck hat. War dort jedes Mittel zur Erreichung des einmal gesteckten Zieles gerecht, so tritt hier wo es gilt den Schein des Rechten einigermassen zu wahren um wo möglich noch mehr zu erreichen, eine gewisse Anlehnung an ein Gegebenes, Anerkanntes, durch die Sitte irgend Sanktionirtes ein und die Sophistik, hier so ganz auf ihrem heimischen Boden, befindet sich in der Lage, ein von kecker und übermütiger Reflexion getragenes, zuweilen aber auch auf einen halbbewust ernsten sittlichen Hintergrund weisendes Spiel zu treiben mit denselben objektiven Mächten denen sie im Grunde sich entfremdet hat und deren Existenz sie gleichwol für ihre Zwecke voraussetzt. Nach dieser Seite scheint namentlich Ixion der Hauptsophist der Euripideischen Dramen gewesen zu sein[7] und man kann nur bedauern, dass so spärliche Fragmente von diesem Werke des Dichters auf uns gekommen sind: wir würden gerade

---

[1] Welcker, a. a. O. II. p. 627.
[2] Peliad. fr. 602.
[3] Orest. 1173 f. Heracl. 940. Hecuba 1022 ff. Hercul. fur. 730 f.
[4] Jon 1051. Vgl. 1293, 1313, 1331, 1337.
[5] Fragm. inc. 927.
[6] Ψεύδεσι δ᾿ Ἄρης φίλος. Belleroph. fr. 291. Wem fallen hierbei nicht die zahlreichen Kriegsbulletins ältern und jüngern Datums ein, deren Wortlaut zum grössten Teil in sein diametrales Gegenteil umzukehren war, wenn man die Wahrheit wissen wollte.
[7] Welcker a. a. O. p. 750 ff.

für unsern Zweck reiche und wichtige Ausbeute aus denselben uns versprochen haben. Durch die Anschauung des Ixion der, nachdem ihn — der Sage nach — Zeus von einem schändlichen Morde gereinigt, diesem für seine Gastfreundschaft damit lohnt, dass er der Hera nachstellt, geht ein stark macchiavellistischer Zug. Es ist ihm wünschenswert, wenn eine Handlung tugendhaft erscheint, allein die Erreichung seiner Absichten und die Zweckmässigkeit der Mittel kommt vor allem in Betracht. Er war es der die Ungerechtigkeit in ein System brachte, der mit frechster Sophistik das Wesen von Tugend und Pflicht aufhob und die Kunst verstand, das schwärzeste Verbrechen in einem Lichte darzustellen, dass es wo möglich als eine Woltat erschien. Er ist der Mann der Tat wo es gilt seinen Zweck zu erreichen; doch verschmäht er nicht wie jene Athenischen Gesandten auf Melos die Maske des Scheinrechts. „Suche nur den Schein des Rechten zu wahren, sagt er, die Taten mögen im übrigen sein, wie sie wollen wo es sich um einen Vorteil handelt.“ [1] Es war diess Wort allerdings die Parole jenes demokratich-sophistischen Autokratismus und derartige Aussprüche mögen es gewesen sein die, wenn sie von der Bühne vernommen wurden, zuweilen eine Bewegung im Publikum hervorriefen, wie denn aus der uns von Plutarch [2] überlieferten Anekdote hervorgeht, dass gerade in diesem Drama Euripides die Sophistik und ihre kühne Rhetorik in sehr naturgetreuen Zügen gezeichnet hatte. Als nämlich bei der Aufführung des Ixion das Publikum über das frevelhafte Treiben in demselben seinen Unwillen laut werden liess, soll der Dichter selbst sich von seinem Sitze erhoben und erklärt haben, eben deshalb dürfe ja Ixion nicht eher die Bühne verlassen, als bis er aufs Rad geflochten sei. [3] Jason in der Medea des Dichters ist wie wir bereits erwähnten ein Sophist vom reinsten Wasser. Um einer neuen Liebe, besonders aber um der Verbindung mit einer Königstochter willen die seinem Ehrgeiz und seinen Herschgelüsten schmeichelt, hat er sein treues Weib verlassen und ins Elend gestossen. In seiner Erwiderung auf Medea's Anklagen weiss er alles in sein Gegenteil zu verkehren: sein eigner schnöder Undank erscheint als grossherzige Woltat, das leidenschaftlich liebende und verstossene Weib wird durch seine Rhetorik selbst zu einer Undankbaren; statt sich zu entschuldigen, klagt er an. [4] Jason plaidirt kalt aber geschickt. Wenn Medea, meint er, behaupte ehedem seine Rettung bewirkt zu haben, so verdanke er diese vielmehr allein der Kypris deren Gewalt sie nicht habe widerstehen können, wenn Medea ihrer weiteren Verdienste um ihn gedenkt, so behauptet er weit Grösseres ihr gegeben als von ihr empfangen zu haben; denn aus dem barbarischen Lande habe er sie nach Hellas dem Lande der Bildung gebracht, wo ihre Vorzüge erst recht gewürdigt worden seien. Den neuen Bund aber habe er weder aus Ueberdruss an ihrem Umgange noch aus Verlangen nach einer neuen Gattin und mehr Kindern, sondern nur aus Fürsorge für ihr und seiner Söhne Wol geschlossen: so löbliche Absichten sei nur die blinde Eifersucht eines leidenschaftlichen Weibes zu verkennen im Stande. — Solchem frostigen,

---

[1] Ixion fr. 425:

τοῦ μὲν δικαίου τὴν δόκησιν ἄρνυσο,
τὰ δ' ἔργα τοῦ πᾶν δρῶντος, ἔνθα κερδανεῖς.

[2] Plut. de audiendis poet. IV.

[3] Uebrigens scheint in einem dritten Fragment (427 bei Wagner) von einem Gegner des Ixion auf das moralisch Verwerfliche, ja Staatsgefährliche solcher Grundsätze hingewiesen zu werden.

[4] Medea 519 ff. 590 ff. 602 ff.

auf kaltem Egoismus[1] beruhenden Räsonnement gegenüber empfindet Medea die ganze Schändlichkeit seines Charakters aufs tiefste und bitterste. Vor grimmer Entrüstung fast erstickend weiss sie anfangs kaum ein Wort der Entgegnung hervorzubringen und beginnt dann ihre Rede mit dem wütenden Ausrufe: o allerschändlichster (*ὦ παγκάκιστε*).[2] In der Tat ein einziges Wort von ihr war im Stande, das ganze Gewebe seiner trügerischen Rede zu zerreissen[3] und diesen Frevel rechnet sie ihm als den höchsten an:

Es scheint der höchsten Strafe wert ein Frevler mir
Der sich in schöne Reden fein zu hüllen weiss;
Er sinnt auf Tücke, Weisheit wahrlich ist ihm fremd.[4]

Solche Scenen wie die hier zwischen Jason und Medea erwähnte und besonders die Art wie der erstere dabei zu Werke geht sind dem Euripides nun vorzugsweise eigen und spiegeln auf das lebendigste die advokatenmässige Redekunst, das Gefallen an haarscharfen, zersetzenden Rechtsstreitigkeiten (*φιλόδικον*) der Athener wieder. Für den sophistischen Ton in dem sich die Rede des Jason hält ist noch besonders charakteristisch jenes Schulmässige erstens — zweitens — drittens mit dem er seine Argumente aufzählt.[5] Allem ernsten Rechtsgefühl spricht ferner die Art Hohn, wie Menelaos die unglückliche und schuldlose Andromache von dem Altar der Thetis wegzulocken sucht[6] und da diess nicht gelingt zu offener Gewalt schreitet;[7] und wie schnöde ist die Rechtfertigung, wenn er sich dabei auf das allgemeine Gesetz der Vergeltung beruft![8] Hatte der greise Peleus darauf seine aus edlem und wahrhaft menschlichem Gefühl hervorgehende Entrüstung über Menelaos' Verfahren in eindringlicher Rede ausgesprochen,[9] so übergeht dieser in seiner Antwort sehr geschickt das allgemein menschliche Moment und hält sich nur an specifisch nationale Vorstellungen und an die Interessen des Herscherhauses, die hier allerdings allein einiges Gewicht hatten, mit durchaus sophistischer Beschönigung seiner Handlungsweise.[10] Uebrigens scheint der Charakter des Menelaos vom Dichter der Attischen Bühne mit einer gewissen nationalen Parteilichkeit gezeichnet zu sein[11] und die bittern Worte, mit denen Andromache die Bewohner Sparta's anredet:[12]

ihr, sinnend auf verschlagnen Rat,
Der Lügen Meister, böse List anspinnende,
Gewunden, unwahr, hinterlistig überall
Berechnend,

---

[1] Neben der Befriedigung seines Ehrgeizes ist ihm das *οἰκεῖν καλῶς καὶ μὴ σπανίζεσθαι* v. 559 die Hauptsache.
[2] v. 462.
[3] *ἓν γὰρ ἐκτενεῖ σ' ἔπος* sagt Medea zu ihm v. 582.
[4] Med. 577 ff.
[5] *πρῶτα — ἔπειτα — εἶτα* v. 545 f. Vgl. Troad. 909 ff.
[6] Androm. 365 ff.
[7] v. 424 ff.
[8] *τοὺς παθόντας ἀντιδρᾶν* v. 437. Vgl. Lübker Zur Theologie und Ethik des Eur. Parchim 1863. p. 39.
[9] v. 580 ff.
[10] Vgl. v. 635 ff.
[11] Randglossen eines Laien in Raumers Taschenb. für 1841. p. 182 f.
[12] v. 445 ff.

so angemessen sie der Situation sind, geben doch der politischen Stimmung des Dichters der stolzen Rivalin gegenüber einen unzweideutigen Ausdruck.

Wenn es eine sich stets widerholende Erfahrung ist, dass die selbstsüchtige Begierde, wo es ihr bequem ist, sich gern auf eine von ihr längst verworfene Autorität beruft, sei es dass noch ein Rest von Pietät für Bestehendes die fast unbewust — gleichsam um sich selbst zu beruhigen — angenommene sittliche Basis ist auf welcher jene Erscheinung beruht, oder dass es nur in der kalt berechnenden Absicht geschieht den Gegner desto sicherer irrezuführen, so nimmt auch Euripides, dem die Säulen des alten Glaubens bereits merklich zu wanken beginnen,[1] gerade in der pathologischen Behandlung seiner Charaktere vielfach auf diejenigen Mythen und Göttervorstellungen Bezug die der Leidenschaft und ihrer Sophistik günstig sind.[2] Um hier ein Beispiel hervorzuheben, sucht Orestes in dem gleichnamigen Drama des Dichters, da er als Rächer des Vaters zum Muttermörder geworden ist, seine Tat insbesondere dadurch zu rechtfertigen, dass er sie als eine Folge des göttlichen Befehls hinstellt der den Menschen aller Zurechnung enthebe.

Dem Gotte folgend mordet' ich die mich gebar;
Nun diesen achtet schuldig und ermordet' ihn;
Er hat gefrevelt und nicht ich. Was sollt ich tun?
Genügt ein Gott nicht, wenn ich ihn aufrufen darf,
Die Schuld zu tilgen?[3]

Ja das Beispiel der Götter wird selbst als das geeignetste Mittel angewandt Selbst- und Gewinnsucht bequem zu beschönigen.[4]

Wenn bei den Leidenschaften der Herschsucht und des Ehrgeizes der Preis den es galt ihre Berechtigung motivirte, wenn also im Grunde der Zweck das Mittel heiligte, so dient dem Affekt der Liebe die Vorstellung einer gleichsam in der Ordnung der Natur begründeten Macht jener Leidenschaft selbst, sofern durch dieselbe gewissermassen die volle Zurechnung des Individuums aufgehoben wird, zum Hauptmotiv seiner Sophistik. Es ist diess eine Vorstellung der ja überhaupt der antike Glaube ungemein günstig war. Denn welche Macht ward nicht der Liebesgöttin beigelegt! Aber eben diese Tatsache benutzt die individuelle Leidenschaft um so lieber, da sie hier den bequemen sophistischen Deckmantel einer objektiven Autorität für ihr subjektives Begehren vorfindet.

So erscheint denn bei Euripides vielfach die allwaltende das All durchdringende Macht Aphrodite's im Dienste subjektiver leidenschaftlicher Interessen: ein treffliches Mittel die Berechtigung derselben zu erhärten. Wahrscheinlich aus dem verlorenen Hippolyt, in welchem Drama der Dichter die ungebändigte Liebesleidenschaft eines Weibes dargestellt zu haben scheint, stammen die Worte,[5] die mutmasslich[6] Phädra zur Amme sagt um ihre Leidenschaft für Hippolyt zu rechtfertigen:

---

[1] Vgl. Nägelsbach, Nachhom. Theol. p. 437 ff.
[2] Vgl. Bernhardy, G. L. G. II, 2. p. 159. 167 f.
[3] Orest. 587 verglichen mit 280 ff. Elektra 1292 ff. Vgl. Nägelsbach a. a. O. p. 448.
[4] Philoct. fr. 784. Hipp. 451—59.
[5] Fragm. inc. 839.
[6] Vgl. Welcker a. a. p. 737.

Erkennst du nicht, welch' eine Göttin Kypris ist?
O nein, nicht sagen noch ermessen kannst du je,
Wie gross der Liebe Macht ist und wie weit sie reicht,
Sie welche dich und mich und alle Menschen nährt. —
Nach Regen sehnt in Liebe sich die Erde, wenn
Der Boden dürr und unfruchtbar nach Wasser lechzt,
Der heil'ge Himmel selbst will lieberfüllt herab
Sich senken in der mütterlichen Erde Schooss.
Und wenn sie beide dann vereint der Liebe Band,
Erzeugen sie uns alles und ernähren auch
Wodurch wir Menschenkinder leben und gedeih'n.[1]

Wie natürlich erscheint einer solchen in der Ordnung der Natur begründeten das All durchherschenden Macht der Liebesgöttin gegenüber die volle und widerstandlose Hingabe des Individuums an dieselbe und es entspricht diese Auffassung ganz dem von aller moralischen Reflexion entfernten, ausschliesslich auf die Befriedigung ihrer Leidenschaft gerichteten Charakter der Phädra des früheren Hippolyt.[2] Aehnlich wie hier Phädra rechtfertigt sich in den Trojanerinnen Helena gegen die ihr von Menelaos wegen ihres Flattersinns gemachten Vorwürfe durch Berufung auf die weithin herschende Macht jener Göttin, die selbst gewaltiger sei als Zeus.[3] Ihre Verteidigung ist ein Muster sophistischer Kunst und Beredtsamkeit.[4] Sie setzt alles in Bewegung, „Mythos, Schicksal, Vorherbestimmung und Götterwille führt sie für sich an.“[5] Statt geschmäht zu werden verdient sie nach ihrer Meinung vielmehr den Kranz des Ruhms.[6] Ihr erster Verführer, der ihr Herz zuerst dem Menelaos abgewendet, Paris, erschien ja in Begleitung einer „mächtigen Göttin,“ der Aphrodite, als „ihr böser Dämon.“[7] Hätte Menelaos ihn nicht in sein Haus gelassen, würde ihr Sinn sich nie geändert haben. Nun aber,

Wo waren meine Sinne (sagt sie), dass ich deinem Haus
Entfloh, dem Fremdling folgte, Land und Haus verriet?
Schilt auf die Göttin, über Zeus erhebe dich
Der, Herr der andern Götter, doch der Sklave ward
Von dieser Göttin: werde denn auch mir verziehn.[8]

Ihre Sophistik erhält freilich in der Antwort der Hekabe eine scharfe Zurechtweisung. Dem

---

[1] Beachtenswert ist der unsrer Auffassung günstige Zusammenhang in welchem Aristoteles Ethic. Nicom. VIII, 1 und 2. einen Teil der obigen Stelle citirt. Uebrigens haben die Worte auffallende Aehnlichkeit mit einem Fragment aus den Danaiden des Aeschylos (bei Nauck 43) und eine Vergleichung möchte manchen interessanten Unterschied zwischen den beiden Tragikern ergeben. In Bezug auf den Gedanken ist noch zu vergleichen das Chorlied im Hippol. 527 ff. Fragm. inc. 1050 erscheint die ἡδονή gleichsam als Demiurg. Dazu Androm. fr. 135. 147.

[2] Vgl. Welcker, a. a. O. p. 742.

[3] Troad. 943. f.

[4] Vgl. 907 ff.

[5] Randglossen eines Laien a. a. O. p. 181.

[6] v. 930.

[7] ὁ τῆσδ' ἀλάστωρ v. 934.

[8] v. 940 ff.

fatalistischen Standpunkt und sophistischen Räsonnement Helena's setzt sie die ernste Logik menschlicher Innerlichkeit und sittlicher Zurechnung entgegen. „O mache doch die Götter nicht zu Toren, ruft sie ihr zu, und suche nicht durch sie deinen Frevel zu beschönigen.“ [1] Ihr Fehltritt ist ein menschlicher. Ihr eigen Herz hat sie verführt. Denn, sagt Hekabe weiter,

Mein Paris glänzte Göttern gleich an Wolgestalt,
Und ihn erblickend ward dein Herz zur Kypria. [2]
Du sahest in barbarischen Gewanden ihn
Von Gold umstrahlt — und Liebeswahn ergriff dein Herz. [3]

Ganz in derselben Weise bedient sich die Sophistik der mythologischen Figur des Eros. In einem Fragment des bereits erwähnten Drama's Andromeda [4] wird er von der Tochter des Kepheus für alles verantwortlich gemacht, er der Tyrann von Göttern und Menschen. Warum lehrte er denn, dass Schönheit schön erscheine (*τὰ καλὰ φαίνεσθαι καλά*) und zwang so zu sagen mit Naturnotwendigkeit dieselbe zu lieben? [5] Nun mag er auch den unglücklich Liebenden beistehen in ihren Leiden und Schmerzen, wenn er nicht um seinen Kredit kommen will. In einem andern Fragment [6] scheint der Chor von Erde und Aether anhebend und dann auf das Princip des Eros überleitend gleichfalls den durch Naturnotwendigkeit gerechtfertigten Zustand des fürstlichen Gastfreundes zu schildern der in frevelhafter Liebe zu dem schönen Chrysippos entbrannt ist. [7] In einem Bruchstück der Auge [8] lässt der Dichter mit etwas rationalistischer Gleichstellung der äussern und innern Wirkung des Liebesgottes von ihm sagen:

Wer nicht in Eros den gewalt'gen Gott erblickt
Und unter allen Göttern ihn den mächtigsten:
Der ist erblindet, oder Schönheit rührt ihn nicht;
Er hat den grossen Menschenherscher nicht erkannt.

Seine Wirkung ist daher unwiderstehlich, und wie er, ein unbesiegbarer Dämon, mit kühnem Wagen leicht alle Hindernisse überwindet, [9] wie es fruchtlos ist vor seinem Ueberfall zu

---

[1] v. 975. Vgl. auch die Worte des Menelaos v. 1032.

[2] Nach diesem Verse folgen nach den besten Handschriften die Worte: *τὰ μῶρα γὰρ πάντ' ἐστὶν Ἀφροδίτη βροτοῖς καὶ τοὔνομ' ὀρθῶς ἀφροσύνης ἄρχει θεᾶς.* Bothe möchte sie als durchaus unpassend für Interpolation halten, eine Annahme die in dieser Motivirung einigermassen mit sich selbst in Widerspruch steht. Sie charakterisiren vielmehr gerade eine Eigentümlichkeit des Euripides mit Worten zu spielen, wenn gleich ihn diese Liebhaberei hier offenbar zu einer Geschmacklosigkeit verleitet hat. Jedenfalls erinnern sie an die anderwärts (Fragm. inc. 1010) erwähnte und dem Euripides zugeschriebene kühne Etymologie des Wortes Aphrodite von *ἄφρων*.

[3] v. 981. ff.

[4] Androm. fr. 135.

[5] Es lässt sich die Verwandtschaft dieser Anschauung mit der Schopenhauerschen Theorie der Geschlechtsliebe nicht verkennen.

[6] Chrysipp. fr. 833.

[7] Welcker, a. a. O. p. 535.

[8] Auge fr. 269.

[9] Hipp. fr. 431.

schützen,[1] so ist es sogar gefährlich ihm Widerstand entgegenzusetzen, da er bei diesem die Gewalt seines Angriffs nur verdoppeln, die Macht der Leidenschaft nur sich steigern wird. Dieses letzteren Räsonnements bedient sich Phädra um den kalten Hippolyt zu erwärmen,[2] Polydektes um die spröde Danae seinen Wünschen geneigt zu machen.[3] Mutter und Sohn werden so als die Gottheiten der Liebe gleichmässig verwandt. Namentlich ist auch in dem erhaltenen Hippolyt diese Leidenschaft als eine unwiderstehliche, unentfliehbare Macht geschildert von welcher das ahnungslose Gemüt unverschuldet und ohne die Möglichkeit zu haben sich wieder frei zu machen ergriffen wird.[4] Ohne ihr Zutun ist Phädra durch den Anblick Hippolyts getroffen worden: „Ein Freund verdarb mich unfreiwillig willenlos“ sagt sie[5] und die Liebesgöttin berichtet selbst:[6]

Denn als er einmal aus des Pittheus Hause ging,
Zu schaun die Weihen hehrer Gottgeheimnisse,
Im Land Pandions: sah des Vaters edle Frau,
Sah Phädra ihn, und (also ward's von mir verhängt)
Ihr Herz entbrannt' in ungestümer Liebesglut.[7]

Aber die Rede der Amme[8] ist es in welcher die Sophistik ihre Höhe erreicht. Den Widerstand den Phädra's schwaches, aber ernstes Gemüt der unnatürlichen Leidenschaft entgegensetzt, sucht sie durch frivoles Räsonnement und „wahrhaft teuflische“[9] Kunst der Rede zu brechen. Sie geht gleichfalls von dem Gesichtspunkte aus, den wir bisher als den bei Euripides herschenden wahrnahmen und ist voll Preises über die Macht der Liebesgöttin:

Sie wallt im Aether, Aphrodite wohnt im Schooss
Der Meeresfluten und von ihr spross alles auf.

---

[1] Antig. fr. 161:

Ἀνδρὸς δ' ὁρῶντος εἰς Κύπριν νεανίου
ἀφύλακτος ἡ τήρησις· ἢν γὰρ φαῦλος ᾖ
τἄλλ', εἰς ἔρωτα πᾶς ἀνὴρ σοφώτερος.
ἢν δ' αὖ προσῆται Κύπρις, ἥδιστον λαβεῖν.

Die natürliche Konsequenz dieses Standpunktes ist die entschiedene Toleranz in der Liebe. Vgl. Fragm. inc. 1019. Hipp. 464 ff.

[2] Hipp. fr. 436.

[3] Dictys fr. 337:

Κύπρις γὰρ οὔτε νουθετουμένη χαλᾷ,
ἢν δ' αὖ βιάζῃ, μᾶλλον ἐντείνειν φιλεῖ,
κἄπειτα τίκτει πόλεμον· εἰς δ' ἀνάστασιν
δόμων περαίνει πολλάκις τὰ τοιάδε.

[4] Wahrhaft rührend ist die Darstellung, wie Phädra auf verschiedenem Wege sucht ihrer Leidenschaft Herr zu werden und endlich, da alles vergeblich ist, den Tod beschliesst. Hippol. 390 ff. Und in ihrem Tode selbst offenbart Aphrodite am stärksten, wie furchtbar und unwiderstehlich ihre Macht ist wo sie einen verderben will.

[5] Hipp. v. 319.

[6] v. 24 ff.

[7] Die Unwiderstehlichheit der Gebote der Liebesgöttin zu bezeichnen sind besonders die Worte *κατέχεσθαι* (v. 27) das von Phädra gilt und *δεινός* als Prädikat des Eros ganz geeignet. S. Coster, diatribe in Eurip. philos. locum qui est de amore p. 12.

[8] v. 435 ff.

[9] Nägelsbach a. a. O. p. 459.

Sie ist es welche Liebe sät, Verlangen weckt,
Wovon wir Erdenwaller all' entsprossen sind.[1]

Den Zustand in welchem sich Phädra's Gemüt befindet bezeichnet sie als einen durchaus nicht ungewöhnlichen:

Du liebst; welch Wunder? viele Sterbliche mit dir.[2]

Die Art ihrer Leidenschaft übergeht sie schlau. Dann weist sie wie oben Helena auf das Beispiel der Götter selbst hin, wie Zeus um Semele geworben, wie die schönerglänzende Eos aus Liebe den Kephalos zu den Unsterblichen entrafft habe. Und Phädra, ein sterbliches Weib, wollte sich sträuben! Habe ihr Vater sie denn unter andern Satzungen, unter andern Gottheiten erzeugt, dass sie diess allgemeine Gesetz, dem sich Götter und Menschen fügen, nicht anerkennen wolle?[3] Die Folgerichtigkeit der sophistischen Argumentation der Amme drängt dieselbe hier eigentlich unmittelbar zu dem Satze, dass es von Phädra sogar frevelhaft sei ihrer Liebe nicht volle Gewähr zu geben, dass sie durch diesen in menschlichem Uebermut geleisteten Widerstand gewissermassen eine religiöse Pflicht verletze. Allein es kreuzt ihren Gedankengang eine andere Reflexion, die mit dem bisherigen eher in einem gewissen Widerspruch steht, aber gleichwol von entschieden psychologischer Wahrheit ist. Statt nämlich sofort den Uebermut ihrer Herrin zu tadeln in welchem sie dem göttlichen Verhängnis sich widersetze, macht sie ihr vielmehr ihren Trübsinn zum Vorwurf und fordert sie auf, das Leben doch von einer leichteren Seite zu nehmen.[4] Mit diesem Gedanken aber hatte sie sich doch einigermassen der Basis genähert auf welcher Phädra stand, nur dass sie das in ihr selbst aufdämmernde Bewustsein einer sittlichen Berechtigung derselben augenblicklich wieder zu verscheuchen sucht, indem sie jenes Ringen und Kämpfen nur als einen Uebermut bezeichnet der stärker sein wolle als die Götter selbst.[5] Wie aber diese allmächtige Kypris den Stolzen und Vermessenen strafe, das wisse sie ja.[6] — Wenn die Amme bisher die Hingabe der Phädra an ihre Leidenschaft als ein Gebot der Natur, der Sitte und des religiösen Glaubens nachzuweisen gesucht hatte: so führt sie ihre schlaue Sophistik noch einen Schritt weiter, indem sie die Nachgiebigkeit ihrer Herrin an jene Neigung sogar als eine Pflicht der Selbsterhaltung, als eine physische Notwendigkeit darstellt der sie sich durchaus nicht entziehen dürfe[7] und sie schliesst ihre verführerische Rede mit der Summe:

Zu lieben wage, solches hat ein Gott gewollt.[8]

Hatte sich sonach die dem antiken Glauben entstammende und von ihm bequem dargereichte Vorstellung von der Allgewalt der Liebesgottheit die ihre Macht nicht bloss über beide Geschlechter, sondern auch über die Götter,[9] nicht nur über die Edeln, sondern auch über

---

[1] v. 449 ff.
[2] v. 441.
[3] v. 455 ff.
[4] v. 467 ff.
[5] v. 475 ff.
[6] v. 445 ff.
[7] *κἄπειτ' ἔρωτος οὕνεκα ψυχὴν ὀλεῖς;* v. 442 ff. Vgl. 503 f. 519. 701.
[8] v. 478: *τόλμα δ' ἐρῶσα· θεὸς ἐβουλήθη τάδε.*
[9] Hippol. fr. 449b.

Böse[1] gleichmässig ausübt, als ein wirksames Mittel jener Leidenschaftssophistik erwiesen: so zeigt sich die natürliche Konsequenz jenes Gedankens auch auf dem empirischen Boden der psychologischen Erscheinungswelt. Denn jener von aussen stammende Einfluss musste notwendig, wie wir sahen, auf die sittliche Zurechnung einwirken und innerhalb des Subjekts als ein psychischer Zustand sich darstellen dessen begriffliche Bezeichnung die Vorstellung der Imputation ausschliesst. Wir fanden daher bereits oben in dem Munde der Phädra, in der sich die Macht der Liebesgöttin gegen das Ringen menschlicher Persönlichkeit am stärksten offenbart, den Zustand des Subjects als einen „unfreiwilligen"[2] bezeichnet. Nach dieser Auffassung überschleicht sie den Menschen wie eine Krankheit der er sich willenlos hingiebt, da sie mit der Gewalt einer übermächtigen Naturkraft in ihm wirkt. So argumentirt Polydektes in dem oben angedeuteten Verhältnis der Danae gegenüber gegen die von dieser geltend gemachte moralisch-verständige Auffassung der Liebe, da er unbedingte Freiheit und Gewährung fordert. „Willig soll der Vater seine Kinder in der Liebe gewähren lassen und sie ihn, denn sie ist nichts selbstgewähltes (*οὐκ αὐθαίρετοι βροτοῖς ἔρωτες*), keine freiwillige Krankheit (*οὐδ' ἑκούσια νόσος*). Es ist daher Torheit, wenn Jemand die Naturgesetze (*θεῶν ἀνάγκας*) verbessern will."[3] Von dieser Vorstellung der Liebe als einer Krankheit gehen nun die Personen des Euripides in ihrer leidenschaftlichen Erregung häufig aus. Ino in dem gleichnamigen, nur in spärlichen Bruchstücken noch erhaltenen Drama unsres Dichters klagt über das Looss der Sterblichen und besonders der Frauen, dass sie von dieser Krankheit so schwer heimgesucht werden.[4] Ino's Gemüt ist voll Neid und Eifersucht gegen die Nebenbuhlerin. Ihr psychischer Zustand musste auch äusserlich sichtbar werden. Die Tochter des Kadmos erschien auf der Bühne blassgelb und gespannt, schwebend zwischen Furcht und Hoffnung, zwischen Zerknirschung und Eifersucht.[5] Auch Helena fügte zur Beschönigung ihrer Handlungsweise diese ihrer übrigen Sophistik analoge und konsequente Wendung hinzu, indem sie den Menelaos, der Miene macht sie umzubringen, anfleht ihr die von den Göttern gesendete Krankheit nicht anzurechnen.[6] Wo aber dieser Zustand des Gemüts aufgefasst wird vorzugsweise von dem Gesichtspunkte einer Verdunkelung des Verstandes, erscheint er als Wahnsinn: „Ich rasete," sagt Phädra in der Verzweiflung ihrer unglücklichen Liebe, und mit Bezug auf die Urheber ihres Wahns setzt sie hinzu: „Des Dämons Fluch hat mich gestürzt,"[7] wie auch Haemon in der Antigone des Dichters seine Liebe damit entschuldigt, dass sie eine Raserei sei:

Ich liebte, doch ein Rasen ist die Liebe ja.[8]

---

[1] Androm. fr. 148.
[2] *οὐχ ἑκοῦσα* Hippol. 319.
[3] Dictys fr. 340. Vgl. Hippol. 466 ff.
[4] Ino fr. 405. Dass die Weiber der Liebesleidenschaft überhaupt mehr unterworfen sind als die Männer wird aus dem Munde eines Weibes selbst bezeugt. Andromache 220. Vgl. Medea 260 ff.
[5] Welcker a. a. O. p. 618. Vgl. Aristoph. Vesp. 1413. Ein längeres Fragment aus Ino (bei Wagner 417), dessen Zusammenhang im ganzen minder klar ist, scheint gleichwol die Feinheit und Verstecktheit ihres Charakters zu kennzeichnen. Hierüber Welcker a. a. O. p. 622.
[6] Troad. 1036. Vgl. Aristoph. Thesmoph. 1116. und Eur. Androm. fr. 128.
[7] Hipp. 241 f. 248.
[8] Antigone fr. 170: *ἤρων· τὸ μαίνεσθαι δ' ἄρ' ἦν ἔρως βροτοῖς.*

Wenn wir oben bei der Darstellung der Euripideischen Sophistik der Leidenschaft ausgingen von dem Gedanken den jene sich selbst zu Grunde legt, dass nämlich die Leidenschaft mächtiger sei, als der moralische Entschluss und deshalb obsiegen müsse in dem Kampfe zwischen Wolleu und Erkennen, so sind wir hier im Grunde auf denselben Punkt zurückgekommen, indem wir das leidenschaftlich erregte Individuum in seiner subjektiven Sphäre eine Gewalt vorfinden sehen welcher es nicht gewachsen zu sein meint und der gegenüber demnach das moralische Bewustsein im Gefühl seiner Ohnmacht gleichsam die Waffen streckt. Der sophistische Kern der diesem Gedanken zu Grunde liegt ist aber in keinem Drama unsres Dichters mit so gewaltiger Energie, furchtbarer Konsequenz und in so ergreifenden Zügen zur Darstellung gekommen als in seiner Medea.

Wir werden uns bei der Darlegung dieses Gegenstandes möglichst streng an unser Thema halten, anderes wenn auch naheliegendes beiseit lassend.

Die Sophistik der Medea ist die Sophistik der Racheleidenschaft eines in seiner Liebe aufs tiefste gekränkten, von grimmiger Eifersucht entflammten Weibes.

Medea, die Tochter des Kolchischen Königs Aeëtes, war von heftiger Liebe für den kühnen Heldenjüngling Jason entbrannt, hatte ihm bei dem gefahrvollen Unternehmen das goldene Vliess aus dem Barbarenlande nach Griechenland zurückzuführen ihre Hilfe angeboten und durch ihre List und ihre Zauberkünste allein war es jenem gelungen, die ebenso gefahrvollen Proben die ihm auferlegt worden waren zu bestehen und endlich sich in den Besitz des Widderfelles zu setzen. Um ihn aber vor den Nachstellungen und einer voraussichtlichen Verfolgung zu sichern, hatte sie dem geliebten Manne Vater und Vaterhaus geopfert, des eigenen Bruders nicht geschont. Alles was ihr teuer war hat sie ihm zum Opfer gebracht und sie hätte

„Mit Freuden der Brust den Atem selbst entzogen und
Hätt' er's verlangt, in seinen Busen die Seele ausgehaucht." [1]

Und wie hat Jason ihr dafür gedankt? Nachdem er mit seinem Weibe und den beiden mit ihr erzeugten Söhnen bei seinem Gastfreunde, dem Korintbischen Könige Kreon, eine bergende Stätte gefunden und daselbst zehn Jahre lang mit ihr, die ihm in allem treu zur Seite steht, in vollkommenster Eintracht gelebt: verstösst der Treulose, seiner Schwüre uneingedenk, durch die Aussicht auf die durch eine Verbindung mit dem Königshause zu erwartenden Vorteile betört und durch Glauke's, der Tochter des Königs Kreon, Reize verlockt, sein treues Weib, die Retterin seines Lebens, die Mutter seiner Kinder. [2] Es liegt unserm Zwecke fern, die allmähliche Steigerung in dem Charakter Medea's von dem stummen Brüten über ihrem Racheplan bis zur furchtbarsten Rachetat nachzuweisen. [3] Ein so gewaltig angelegter Charakter wie der Medea's konnte sich mit kleinen Mitteln nicht begnügen: er musste wie wir bereits oben bemerkten, wenn es galt seine Leidenschaft zu befriedigen, zu dem äussersten fortschreiten dessen ein Weib fähig ist, zum Morde der eigenen Kinder. Aber Medea ist keine Ruchlose die mit kaltem Blut die Frucht ihres

---

[1] Apollon. Rhod. III, 1015.
[2] Vgl. Bartsch, Charakter der Medea. Breslau 1852.
[3] Wir verweisen in dieser Beziehung auf die eben erwähnte treffliche Arbeit von Bartsch.

Leibes hinschlachtet, sie ermangelt nicht „der Milch der Menschlichkeit," ein Herz voll zärtlicher Mutterliebe [1] schlägt in ihrer Brust,

Doch mächtiger als die Einsicht ist die Leidenschaft,
Sie, die das grösste Unheil über Menschen bringt.

Diese Worte enthalten, wie wir bereits bemerkten, die psychologische Tatsache die allem sophistischen Räsonnement zu Grund liegt, eine unwiderlegbare Wahrheit die Medea am Ende ihres schweren Seelenkampfes wie einen Trumpf ausspielt der alle noch zweifelnden Gedanken zu Boden schlägt.

Nachdem das letzte Bedenken das sich der Ausführung ihres Racheplans entgegenstellt durch das Erscheinen des Königs Aegeus von Athen, der ihr sichere Freistatt zu gewähren verspricht, beseitigt ist, entwirft Medea im einzelnen den blutigen Plan. Es ist bezeichnend, dass sie bei dieser Gelegenheit ausser Zeus auch die Dike als die unbeugsame über das Recht ernst wachende Gottheit [2] anruft, [3] die auch sie bei ihrem gegenwärtigen Vorhaben unterstützen möge und unterstützen wird. [4] Die Rache gilt ihr sonach von vornherein als natürlich, ja als gottberechtigt, wie wir einer ähnlichen Anschauung bereits obeu begegnet sind. Was wunder, wenn sich für die Leidenschaft mit ihrer von dieser Anschauung ausgehenden Sophistik aus dem vorerst nur angenommenen Recht eine Pflicht, eine unabweisbare Notwendigkeit ergibt der, wie wir gleichfalls bereits wahrnahmen, jedes Mittel gerecht ist, wenn es nur zum Ziele führt? So erscheint in den Augen Medea's der Tod ihrer Nebenbuhlerin mit Notwendigkeit erfolgen zu müssen [5] und als diess eben geschieht, als Glauke stirbt, giebt Medea über der Erwägung des Loosses ihrer Kinder in Tränen ausbrechend, auf die Frage des Hofmeisters, was diess zu bedeuten habe, mit einer charakteristischen Gleichstellung ihres und des Götterwillens zur Antwort, dass solches die Götter und ihr eigner schlimmer Sinn ausgedacht haben. [6] Konnte gleichwol, wie gerade dieser Ausspruch lehrt, die Vorstellung einer göttlichen Mitwirkung die Stimme des eigenen Gewissens nicht immer völlig beschwichtigen, so muss wo es gilt das Ziel der Leidenschaft zu erreichen die Sophistik oft ihre Mittel erschöpfen und vor allem beflissen sein, jedem Moment eines moralischen Erwachens gleichsam aufzulauern, um es mit dem stärkern Arm ihrer Leidenschaft sofort wieder niederzuwerfen.

Diess tritt besonders hervor in dem berühmten Monolog [7] in welchem Euripides mit den Zügen unvergänglicher Wahrheit und mit unvergleichlichem psychologischem Tiefblick den Kampf mütterlicher Zärtlichkeit mit eifersüchtigem Hass, des Zorns mit der Liebe schildert, und wo die Grausamkeit selbst die Gestalt der Liebe, der Frevel die Gestalt der Pflicht gewinnt. [8]

---

[1] Vgl. Medea 888 f. 1008 ff. 1044 ff. 1057.
[2] Vgl. Archelaos fr. 261.
[3] Medea 759.
[4] v. 797: ὅς (Jason) ἡμῖν σὺν θεῷ τίσει δίκην.
[5] v. 801.
[6] v. 1000 f. Vgl. auch die Worte des Chors am Schluss des Drama's.
[7] v. 1006 ff.
[8] Vgl. Jacobs in Sulzers Nachträgen a. a. O. p. 371.

Der Pädagog kehrt eben mit den Kindern zurück und verkündet Medea, dass die todbringenden Geschenke von der verhassten Fürstin angenommen und die Kinder vom Banne befreit seien. Jetzt weiss sie, dass die furchtbare Katastrophe hereinbrechen muss; sie kann nicht mehr zurück. Da durchbebt ihre Seele mit unmittelbarer Gewalt der Gedanke, dass sie nun das Schrecklichste vollführen müsse und das Herz der Mutter wird von Bestürzung und Entsetzen ergriffen. Auf die verwundernden Fragen des Pädagogen giebt sie doppelsinnige Antwort und ihr geängstetes Herz bricht in wiederholte Klagerufe aus. Nun ist sie mit den Kleinen allein und es ist unzweifelhaft, sie wird das Schreckliche vollbringen: aber sie hat noch einen Kampf zu bestehen der alle Phasen von Zweifel und Bedenken die Herz und Verstand der empörten Leidenschaft entgegenstellen durchläuft, bis diese endlich unwiderruflich siegt.

Anfangs ist sie fest entschlossen ihren Racheplan auch an den Kindern unweigerlich zu vollziehen. „Das will ich tun,“ sagte sie,[1] und dann zu den Schlachtopfern ihres wilden Wahns sich wendend:

O Kinder, teure Kinder, ihr bekommt ein Haus
Und eine Heimat, wo ihr wohnen sollt, verwaist
Mich Arme lassend, eurer Mutter stets beraubt.

Ja sie klagt im hellsten Bewustsein dessen was sie tun will ihren eigenen trotzigen Sinn an der diess notwendig und sie so unglückselig mache.[2] Da trifft der Anblick der unschuldigen Knaben die arglos zur Mutter aufblicken und nicht ahnen, von welch grimmem Schmerz ihr Inneres zerrissen ist und noch weniger, dass die zärtliche Mutter bald das Opfermesser in ihrem Blute färben wird, das Mutterherz mit verdoppelter Gewalt.

Weh, was beginn ich? Herz und Mut entschwinden mir,[3]

ruft sie aus. Ihr Vorsatz ist erschüttert; sie kann nicht. Und warum soll sie auch um den Vater zu betrüben sich doppelt schweres Leid bereiten?[4]

Nein, nimmermehr, fahrt hin Entschlüsse, fahret hin![5]

Hier nun ist der Moment wo der leidenschaftliche Rachewille sich besiegt erklären und gefangen geben müsste unter die Macht der sanfteren Regungen des Muttergefühls. Allein er ist eben absolut und als solcher wird er sich aufraffen von der Niederlage die ihm Verstand und Herz beigebracht haben und sein Panier abermals erheben. Da er jedoch dem was gegen ihm eingewendet worden ist, vermöge des Restes eines moralischen Bewustseins, das bei ihm noch nicht gänzlich erloschen ist, eine gewisse Anerkennung nicht versagen kann und offene Gewalt ihm nicht entgegensetzen will, so sucht er seinen Gegner durch Bestechung zu gewinnen oder durch eine Kriegslist unschädlich zu machen, und die Mittel dazu giebt ihm eben die Sophistik an die Hand. Medea, am Ende ihrer ruhigen von menschlichem Gefühl eingegebenen Erörterung angekommen, sieht mit einem Male als Ergebnis derselben nichts vor sich als die Unmöglichkeit ihren Rachewillen zu betätigen. Nein, das

[1] v, 1006.
[2] v. 1015.
[3] v. 1029.
[4] v. 1033 f.
[5] v. 1035.

darf nicht sein! „Soll ich mich dem Gespött preisgeben, sagt sie, dass ich meine Widersacher ungestraft entliess?“[1] Mit dieser Reflexion parirt denn die Sophistik sofort den ihrer Herrin, der Leidenschaft, von den Gegnern versetzten Stoss. Der Hohn des Feindes aber ist nach antiker Anschauung eine so harte Demütigung des Individuums,[2] dass wir diesem Argument selbst von unserm durch Christentum und Bildung geläuterten Standpunkte eine gewisse Anerkennung nicht versagen dürfen. Aber wie drängend ihre Leidenschaft, wie brennend ihr Rachedurst ist, beweist der Umstand, dass dieses Argument allein hinreicht, sie rasch zur Vollbringung der grausen Tat zu ermutigen: „es muss gewagt sein!“ Und doch hält die Sophistik der Leidenschaft es für zweckmässig einem etwaigen Erwachen der bessern Einsicht durch eine neue Reflexion zuvorzukommen. Nur Feigheit sei es, so räsonnirt sie jetzt, die sie bewege weichen Empfindungen Raum zu geben,[3] aber nein, sie will ihre Hand nicht durch unzeitiges Mitleid bestechen lassen.[4] Das ist ein Argument mit dem sich Medea schon früher gerüstet hatte, da sie es für einen Ruhm hielt, nicht schlaff und weich erfunden zu werden sondern voll Tatkraft das einmal Beschlossene zu vollführen; denn zwar den Freunden sei sie wolgesinnt, den Feinden aber furchtbar.[5] Die aber sind es denen zu schaden sie alles opfert. Schon schreitet die unglückliche Mutter die Kinder an der Hand dem Hause zu, das grauenvolle Werk zu vollstrecken. Da noch einmal ergreift die Allgewalt der Mutterliebe ihr Herz mit verdoppelter Heftigkeit. Sie schwankt aufs neue. Ihr ganzes Innere bebt von dem Sturm widerstreitender Gefühle. Ein neuer Weheruf entringt sich ihrer Brust: „ach ach!“

O nicht doch Herz, verübe du nicht diese Tat!
O lass die Kinder, schone sie, Unselige!
Dort mit dir lebend sind sie deines Herzens Trost.[6]

---

[1] v. 1036 f.

[2] Vgl. Med. 407 f. 777. 792. 1048 f. 1343 f. 1369. Elektra 696 f. u. ö.

[3] v. 1038 f.

[4] v. 1042. Die Worte *χεῖρα δ' οὐ διαφθερῶ* haben den Erklärern vielfach Schwierigkeit gemacht, je nachdem man unter *διαφθείρειν* polluere oder corrumpere verstand. Keinesfalls haben diejenigen Recht die mit dem Scholiasten annehmen, es rühre sich hier schon wieder das Mitleid mit ihren Kindern in dem Herzen der unglücklichen Mutter. Dagegen spricht zu entschieden einmal der mangelnde Gegensatz zum Vorhergehenden und dann der unmittelbar auf jene Worte folgende Ausruf *ἆ ἆ*. Der Gegensatz erfordert hier mit Notwendigkeit den Gedanken, dass sie selbst, Medea, sich nicht dürfe irre machen lassen in ihrem Vorhaben durch feiges Mitleid oder durch diejenigen denen die Tat frevelhaft erscheine: *ὅτῳ δὲ μὴ θέμις παρεῖναι τοῖς ἐμοῖσι θύμασιν, αὐτῷ μελήσει.* Man fasst daher die Stelle wol am besten so: „ich will meine Hand nicht durch feiges Mitleid bestechen und von dem zurückhalten lassen, was ihr zu tun obliegt,“ und man mag in *χεῖρα* einen gewissen Gegensatz zu den im Vorigen erwähnten *μαλθακοῖς λόγοις* (vgl. Ilias I, 77) erkennen. Eine ziemlich sichere Auskunft über den Sinn der Stelle und die Bedeutung von *διαφθείρειν* hätten, meinen wir, die ganz analogen Worte unten v. 1235 f. geben müssen, wo Medea ihre Hand selbst gleichsam haranguirt, das Schwert zu ergreifen und dem Leben der Kinder ein Ende zu machen und dann hinzusetzt: *καὶ μὴ κακισθῇς (=διαφθαρῇς) μηδ' ἀναμνησθῇς τέκνων ὡς φίλταθ', ὡς ἔτικτες.* Vgl. damit die im Text weiter angeführte Stelle v. 802 ff.: *μηδείς με φαύλην κἀσθενῆ νομιζέτω, μηδ' ἡσυχαίαν κτλ.*

[5] v. 802 ff. Wegen des letzten Ausspruchs nennt sie Hartung nach Il. 20, 467 „den weiblichen Achill.“

[6] v. 1043 ff.

Eine kurze Pause erfolgt. Der in dem dunkeln Hintergrund ihrer Seele fortwährend lauernde und gebieterisch Sättigung fordernde Hass und Rachedurst ist abermals in der Lage, mit dem Muttergefühl sich zu messen. Wird dieses zum zweiten Male unterliegen? Soll diess geschehen, so bedarf die Leidenschaft eines neuen Hebels und sie wird ihn finden. Hatte sie vorher mit dem Gedanken das Gespött ihrer Feinde zu werden der Stimme des Mutterherzens Schweigen geboten, so führt ihr jetzt die Sophistik eine mit den obigen Worten äusserlich in Widerspruch stehende,[1] psychologisch jedoch mit denselben unschwer zu vereinbarende Vorstellung zu, dass selbst den Kindern, wenn sie dieselben lebend mit in die Verbannung genommen habe, würden sie von den Nachstellungen ihrer Feinde erreicht, die nämliche Schmach wie ihr selbst werde zugefügt werden können. Darum

Nein, bei den unterird'schen Rachegeistern, nein!
Nie wird's geschehen, dass ich meine Kinder selbst
Zu Hohn und Rache gebe meinen Feinden preis.

So stellt sich ihr, die eben erst von Mitleid nichts wissen wollte, die Tötung der Kinder jetzt gewissermassen selbst als ein Akt der Barmherzigkeit dar; denn in ihrem von rasender Leidenschaft fortgerissenen Geiste wiegt das Unglück das die Kinder in dem Hohn und der Vergewaltigung ihrer Widersacher nur möglichenfalls treffen wird weit schwerer als der sofortige Tod derselben. Sie müssen also sterben und da diess nun einmal unabänderliche Notwendigkeit ist, so kommt es keinem Menschen mehr zu diese Tat zu vollbringen als der eigenen Mutter:

Sie müssen, müssen sterben und da diess gewis,
Will ich sie selber töten, die ich sie gebar.[2]

Gerade das Unnatürliche dieses Verhältnisses[3] also stellt ihr die Sophistik gleichsam als ein Recht der Natur dar und wenn Medea vorhin die Tötung ihrer Kinder als ein Werk der Milde und Barmherzigkeit erschien, so steht sie hier zugleich als ein Akt natürlicher Gerechtigkeit da. Damit ist denn ihr Vorsatz besiegelt. Jetzt stösst die Leidenschaft, dank

---

[1] Die Worte *οὔτοι ποτ' ἔσται τοὖϑ' ὅπως ἐχϑροῖς ἐγὼ παῖδας παρήσω τοὺς ἐμοὺς καϑυβρίσαι* v. 1048 f. verglichen mit dem eben erst ausgesprochenen Gedanken: *ἐκεῖ μεϑ' ἡμῶν ζῶντες εὐφρανοῦσί σε* v. 1046 scheinen allerdings einen Widerspruch zu enthalten und haben daher den Erklärern viel zu schaffen gemacht. Aber die Leidenschaft überspringt eben die sonst beobachteten Schranken streng logischer Folgerichtigkeit und der Widerspruch erweist sich nnr als ein relativer, da dem von furchtbarer Leidenschaft ergriffenen Gemüte Medea's zwei einander wol objektiv doch nicht subjektiv widersprechende Vorstellungen sich aufdrängen. Vgl. übrigens Bartsch a. a. O. Note 38.

[2] Diese beiden Verse werden noch unten v. 1229 wiederholt und da sie kaum ursprünglich an beiden Stellen werden gestanden haben, so fragt es sich, an welcher von beiden sie zu streichen sind. Die Kritiker entscheiden sich meist für die erste Stelle. Da jedoch Medea in dieser ihren Entschluss erst wirklich befestigt, in der zweiten aber bereits entschlossen zur Ausführung schreitet, so halten wir dafür, dass die Worte eher in der zweiten als ersten Stelle entbehrt werden können und vom Schauspieler weit eher in jener als dieser vermist werden mussten. Das an der ersten Stelle wiederholte *πάντως* erregt allerdings den Verdacht einer Interpolation, allein es ist diese Wiederholung dem Pathos der Leidenschaft vielleicht nicht unangemessen.

[3] Es ist bemerkenswert, dass Jason und der Chor gerade dieses Verhältnis in einem der Auffassung der Medea entgegengesetzten Sinne anführen. Vgl. v. 1247 ff. 1268 ff. 1314.

ihrer treuen und unermüdlichen Gefährtin, der Sophistik, auf keinen ernsthaften Widerstand mehr:

Es bleibt beschlossen, fest und unabänderlich.[1]

Ja sie ist stark genug, noch einmal mit dem seelenvollsten Ausdruck mütterlicher Zärtlichkeit den letzten schmerzlichen Liebkosungen sich hinzugeben und auch da noch sucht sie die Urheber ihrer Leiden für den ganzen Jammer verantwortlich zu machen: „Seid glücklich, sagt sie zu den Kindern, aber dort! Um euer Glück hier hat euch der Vater gebracht."[2] Medea ist am Ende. Beim Anblick der Kinder von unsäglichem Schmerz überwältigt heisst sie dieselben hineingehen in den Palast und schliesst dann den gewaltigen Monolog mit dem Ausdruck eines seufzenden Triumphs der Leidenschaft in den bereits oben erwähnten Worten:

Zwar weiss ich, welchen Frevel ich begehen will,
Doch mächt'ger als die Einsicht ist die Leidenschaft:
Sie die das grösste Unheil über Menschen bringt.

Und gleichwol muss sie da wo sie selbst die Schreckenstat zu vollführen den Kindern in den Palast zu folgeu im Begriff ist,[3] noch einmal ihre ganze Kraft zusammenraffen, um nicht wiederum wankend zu werden:

Wolan denn Herz! Auf waffne dich! Was zaudern wir,
Die grause, doch notwend'ge, Freveltat zu tun?

und nachdem sie sich von neuem Mut eingesprochen, das Schwert zu ergreifen und aller Weichheit zu vergessen, muss sie immer wieder das seine natürlichen Rechte gewaltsam verlangende Muttergefühl sophistisch gleichsam kapitulirend zurückdrängen:

o vergiss
Den kurzen Tag nur, dass sie deine Kinder sind,
Und dann bewein' sie![4]

Trost aber und Beruhigung giebt ihr auch hier der Gedanke, dass wenn sie ihnen auch das Grausamste zufüge, sie dennoch barmherzig an ihnen handle:

Wenn du auch sie töten musst,
Du liebst sie dennoch, — ach ich unglückselig Weib.[5]

So stösst die Leidenschaftliche mit der einen Hand das Gefühl des Erbarmens von sich, um die Tat zu vollbringen und mit der andern zieht sie dasselbe wieder heran, um sie zu rechtfertigen.

Aus dem ursprünglichen Gefühl der Liebe zu Jason ist also mit psychologischer Folgerichtigkeit in ihrer äussersten Konsequenz eine Handlung hervorgegangen, die in ihrer Grausamkeit jener Empfindung furchtbar Hohn spricht und wie Medea in dem Gedanken, wie sehr sie jenen Mann geliebt und was sie für ihn getan, einerseits einen gottbezeugten Recht-

---

[1] v. 1052.
[2] v. 1062. Vgl. 1353. 1355. 1361.
[3] v. 1225 ff.
[4] v. 1236. Nach vollbrachter Tat will sie den grausen Mord durch ein Fest sühnen. v. 1370 f.
[5] v. 1239. Vgl. 1386.

fertigungsgrund ihrer Tat zu finden meint,[1] so hebt sie andrerseits über alle Bedenken hinweg und tröstet das von wildem Schmerz zerrissene Mutterherz das Bewustsein, durch die Art ihrer Rachetat den treulosen Gatten am tiefsten und bittersten zu kränken.[2] Denn alles kann ein Weib ertragen, nur keine Kränkung in der Liebe:

Denn ist ein Weib auch sonst voll zager Furcht,
Zum Kampfe mutlos und zu feig ein Schwert zu schaun:
Doch wird durch Liebesfrevel einmal sie gekränkt,
Ist rachbegier'ger keines als des Weibes Sinn.[3]

So wird auch hier die allgemein anerkannte Wahrheit von der Sophistik verwendet, um den von der Leidenschaft begangenen oder zu begehenden Frevel zu entschuldigen oder zu beschönigen und sie nimmt wo sie kann die Autorität des Bestehenden und Allgemeinen theoretisch in ihren Dienst um sich ihr praktisch desto sicherer zu entziehen.

In einer den empirischen Seelenzuständen vollkommen entsprechenden Weise hat sonach Euripides die beiden Leidenschaften, wir möchten sie die der Aktivität und die der Passivität nennen, die männliche der Herschsucht und des Ehrgeizes, die weibliche der Liebe in ihrer nach allen Seiten gewandten, alles in ihren subjektiven Dienst ziehenden Sophistik zur Darstellung gebracht, die grübelnde Reflexion, das Raffinement des Verstandes mit einer Wahrheit entwickelt, dass das künstliche Gewebe selbst zur Natur zu werden scheint. Aber eben diese als eine Signatur seiner Zeit anzusehende Eigentümlichkeit hat unserm Dichter bereits im Altertume heftige Gegner zugezogen und auch in neuerer Zeit hat es nicht an solchen gefehlt die das Werk mit der Person des Dichters verwechselten oder von dem Isolirschemel ihrer subjektiven Persönlichkeit oder einer einseitigen Zeitanschauung aus die Geistesprodukte verwichener Zeiten massen, denen Grossartigkeit und Einfachheit der Sitten und des Geschmacks freilich abhanden gekommen waren, deren neue vorzugsweise die geistige Richtung des Hellenischen Volks repräsentirende Elemente aber insbesondere auf litterarischem Gebiet eine unberechenbare Tragweite gefunden haben.

Die Antipathie des Aristophanes gegen unsern Dichter haben wir bereits früher wiederholt zu bemerken Gelegenheit gehabt und wahrgenommen, dass es besonders die subjektiv verständige, „von des Gedankens Blässe angekränkelte“ Richtung war die er in ihm bekämpft. Der grosse Komiker führte seine leidenschaftliche Polemik gegen ihn „mit den schneidenden Waffen eines glänzenden Witzes und unermesslichen Verstandes“: ein um so gefährlicherer Gegner, als er dem Volke unter einer frivolen aber desto handgreiflicheren Maske den entschiedenen Ernst seines Gegensatzes nahe legte. Was ihm Kleon auf dem politischen, Sokrates auf dem ethisch-philosophischen das ist ihm Euripides auf dem dramatischen Gebiet: der Inbegriff aller von dem einseitigen Interesse des Subjekts ausgehenden Neuerungen und Abirrungen von dem Allgemeinen und Gesetzmässigen, der Repräsentant der subjektiven Reflexion auf Kosten der Autorität des Bestehenden. In seinen Fröschen[4] lässt daher Aristophanes den Euripides von sich selbst sagen:

---

[1] v. 1343: *εἰ μὴ Ζεὺς πατὴρ ἠπίστατο*
οἷ' ἐξ ἐμοῦ πέπονθας οἷά τ' εἰργάσω.

[2] v. 812. 1349. 1351. 1359. 1387.

[3] v. 264 ff. Vgl. 1357. Androm. 181 f.

[4] Ran. 969 ff.

So bracht ich denn verständ'gen Sinn
Bei diesen da (auf die Zuschauer weisend) traun auf die Bahn;
Berechnung zeigt' ich in der Kunst
Und Ueberlegung u. s. w.

und da auf diese Weise die substantiellen Elemente sich leicht verflüchtigen und das subjektive Räsonnement, weil es durch die Tat es nicht vermag, durch Rede zur Allgemeinheit sich zu erheben sucht, so lässt er ihn zu den inhaltsleeren und flüchtigen Mächten der Luft und des Aethers beten, dass es ihm gelingen möge, durch schlagende Beweise und die Kunst der Rhetorik obzusiegen.[1] Aus eben diesem Grunde bezeichnet er ihn auch in seiner Weise als den „kunstgerechtesten" (*σοφώτατον*) Dichter.[2] Wenn Euripides ferner die Leidenschaft der Liebe[3] unter den alten Dramatikern zuerst in einer unserm modernen Geschmack entsprechenden Weise als einen wichtigen Hebel der Handlung eingeführt hat, so verursachten dem Komiker den meisten Anstoss eben die von unserm Tragiker gegebenen Sittengemälde des weiblichen Geschlechts. Seine Phädra, Sthenoböa und sein Aeolus waren es die vorzugsweise den Unwillen des Aristophanes hervorriefen[4] und vom antiken Standpunkt konnte er ihm allerdings den Vorwurf machen, dass vor ihm Niemand ein liebendes Weib zum Objekt seiner Dichtkunst gemacht habe. Allein Aristophanes teilte die vulgäre Anschauung[5] die den Dichter für das verantwortlich zu machen liebt, was er seine Personen nach Charakter und Situation sagen lässt viel zu sehr, um ihm auch hierin keine Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.[6]

Entschiedenen Beifall fand Euripides erst bei dem jüngeren Geschlecht, das in seinen Poesieen den Ausdruck einer veränderten Zeitstimmung erkannte und den wahrhaftigen Spiegel seines eigenen Wesens zu erblicken meinte. Plato schätzte ihn,[7] Aristoteles, dessen Urteil über denselben wir bereits oben erwähnten, gründete die Theorie des tragischen Haushalts wesentlich auf Euripides und nahm dessen pathologischen Standpunkt zur Grundlage seiner Poetik. Zu Alexanders des Grossen Zeiten galten seine Aussprüche als dicta probantia[8] und bei den spätern Komikern erwachte sogar eine leidenschaftliche Neigung für ihn. Philemon brannte vor Sehnsucht ihn einmal von Angesicht zu sehen und war versucht aus diesem Grunde einen Selbstmord zu begehen, falls die sinnliche Empfindung nach dem Tode fortdaure. Auch Lucian war ein belesener Verehrer des Dichters, vor allem Plutarch dessen Prosa mit Euripideischen Versen fortwährend verwebt ist. Sogar bei den Byzantinern finden sich Proben seiner Trimeter.[9] Unter den Neueren aber ist es

---

[1] Ebenda 890 ff.
[2] Nub. 1360.
[3] Vgl. Longin. de sublim. 15, 3.
[4] Ran. 848 f. 1041 f. 1297 f. Thesmoph. 151 ff. 383 ff. Nub. 1352 f. Vgl. Rötscher, Aristophanes p. 223 f. 227.
[5] Hierher gehört ausser dem oben bei der Besprechung des Ixion erwähnten das was Seneca Epist. 115, 14, 15 über die Aufführung des Bellerophon (cf. fr. 288) erzählt.
[6] Vgl. Ran. 1051 ff. Thesmoph. 167. Nägelsbach a. a. O. p. 439 f.
[7] Republ. VIII. p. 568.
[8] Plut. Alexander 8. 51. 53.
[9] Vgl. Bernhardy, Hall. Encykl. p. 164 f.

besonders Bernhardy gewesen der dem Euripides eine eben so gründliche wie gerechte und geistvolle Beurteilung hat angedeihen lassen, hinter welcher das früher gesagte weit zurückbleibt.

„Wenige Männer, sagt er, wussten gleich ihm den lodernden Elementen der Ochlokratie ein lebendiges Interesse abzugewinnen und in ihrer Unwahrheit mit durchdringender Beobachtung denjenigen Grad der Wahrheit zu entdecken der ein Eigentum und notwendiger Bestandteil aller menschlichen Sittengeschichte sein muss.“ Denn führte ihn auch die Stärke des pathologischen Interesses und der Sinn für psychologische Beobachtung auf mehrere Gesichtspunkte die den Alten sonst fremd waren, so gab doch bei aller Zersetzung der Oeffentlichkeit und Sitte gerade die reizbare auf geistiges Interesse gerichtete Stimmung der Athener der Litteratur einen trefflichen Hebel und Euripides ist es der, vergleichbar in dieser Hinsicht mit dem grossen Brittischen Dichter, jene Elemente in einer den beschränkten Gesichtskreis einheimischer und nationaler Interessen weit überschreitenden das ewig Menschliche und Wahre trotz aller Irrtümer tiefer erfassenden Darstellung zu verarbeiten wusste.[1] Das an sich zweideutige Prädikat eines philosophus scenicus, welches man ihm erteilte, sprach demnach eine richtige Anerkennung des Dichters aus der, in die spekulativen Studien seiner Zeit tief verflochten, eine Vermittelung fand zwischen Dichtung und weltmännischer Philosophie.

Und gerade eine mit der vielgeschmähten Sophistik eng verwandte Richtung hat den Grund gelegt zu einem wahren und vielseitigen dramatischen Leben[2] und einer Entwickelung des Drama's vorgearbeitet, wie es erst in weit späterer durch Jahrhunderte von jener getrennten Zeit zu voller Ausbildung gelangt ist. Erst hier nämlich ist der Ort, eines Ausspruchs des Dichters zu gedenken dessen wenigstens beiläufige Erwähnung man vielleicht wo es sich um eine Darstellung seiner sophistischen Maximen handelte schon längst erwarten mochte. Allein die Beschränkung unsres Thema's gestattet uns ihm nur in diesen abschliessenden Bemerkungen eine Stelle zu gewähren.

Der reine Jüngling Hippolyt in dem öfter angeführten gleichnamigen Werke unsrers Dichters, nachdem er das ihm von der Amme Phädra's mitzuteilende Geheimnis nicht zu verraten schwur, bricht, als er das Ungeahnte und Schreckliche vernommen und von jener erinnert wird seines Eides zu gedenken, in die geängstetenWorte aus:

Die Zunge schwur's, mein Sinn hat keinen Eid getan.[3]

Diese Worte, die schon im Altertum Aufsehen zugleich und Unwillen erregten,[4] haben allerdings für sich betrachtet einen entschieden sophistischen Anstrich und erinnern in Wahrheit lebhaft an die jesuitische Maxime der reservatio mentalis. Bernhardy nennt sie daher das „Bollwerk der Kasuistik.“[5] Auch konnte ohne Zweifel die darin ausgesprochene Maxime unter gewissen Verhältnissen angewandt zu argen Misbräuchen verleiten. Jedenfalls ward dem Volke beim Anhören derselben die Möglichkeit zum Bewustsein gebracht, dass man im Schwur Wort und Gedanke auseinander halten könne und die Ausflucht eines geängsteten

---

[1] Vgl. Bernhardy, G. L. G. I. p. 156. 395.
[2] Vgl. Ribbeck, Enripides und seine Zeit. Bern 1860. p. 18.
[3] Hipp. 612: ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ' ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος.
[4] Vgl. die Stellen bei Rötscher a. a. O. p. 231.
[5] G. L. G. II, 2. p. 360.

Gewissens mochte zur Bestärkung frevelhafter Gewissenlosigkeit führen. Es ist deshalb nicht zu verwundern, dass der leidenschaftlichste Antagonist unsrer Dichters, Aristophanes, auch gegen dieses Wort seine schneidende Kritik richtet[1] und nach der Ueberlieferung des Aristoteles[2] wurde der Dichter wegen desselben als Lehrer des Meineids öffentlich belangt.

Allein schon aus dem vorhin angedeuteten Zusammenhange erhellt, dass das Wort mindestens durchaus keine deutlich ausgesprochene Unsittlichkeit involvirt und sowol der Charakter des Jünglings als auch der Ausgang des Drama's widerlegt diese Annahme auf das vollständigste. Hippolytos ist ein Muster von Sittlichkeit, der keine Leidenschaft kennt als die Tugend und die Jagd. Als er das Geheimnis nicht verraten zu wollen schwur, „meinte er allerdings nicht auf die Geheimhaltung eines so schnöden Frevels vereidigt zu werden.“[3] Jetzt nun, da er das verbrecherische Geheimnis erfahren, hat er die Empfindung als ob seine reine Seele durch die Mitwissenschaft desselben gleichsam entweiht, ja durch sein Schweigen gewissermassen einer Mitschuld teilhaftig werde[4] und die Zartheit seines Gewissens bedarf der Rechtfertigung vor sich selbst, dass wenigstens sein Inneres von dem Schwur unberührt geblieben sei:

Die Zunge schwur's, mein Sinn hat keinen Eid getan.

Hätte nun Hippolyt was er wuste dem Theseus verraten, so würde man darin immer nur eine natürliche Konsequenz seines edeln wenn auch beschränkten, moralisch rigoristischen Standpunktes erkennen müssen. Allein ihm stand die Heiligkeit des einmal getanen Eides so hoch, dass er lieber die subjektiven sittlichen Skrupel aufgeben, als jenen ohne die zweifelloseste Gewisheit den Theseus von der Schändlichkeit seines Weibes[5] zu überzeugen[6] — und bei seiner Verachtung Weiber[7] war diese Bedingung zumal vollkommen gerechtfertigt — verletzen mochte. Er erklärt ungeachtet der Ueberraschung in die ihn die Mitteilung der Amme gesetzt hat ausdrücklich,[8] sein Wort halten zu wollen und er tut diess, obwol der Bruch desselben ihn beinahe mit Gewisheit würde gerettet haben.[9] So geht Hippolyt unter durch die Tücke der Liebesgöttin im tragischen Konflikt zwischen den subjektiven Forderungen der Lauterkeit seines Innern und dem objektiven Gebot der Heiligkeit einer Sitte die in diesem Falle einen Frevel zu begünstigen schien. Statt also in dem obigen Ausspruch des Hippolyt das sophistische Schlagwort des Meineids zu erkennen, müssen wir vielmehr den auf das Innere und wahrhaft Geistige gerichteten Sinn bewundern der sich in den Werken unsres Dichters offenbart, selbst auf die Gefahr hin, dass der

---

[1] Thesmoph. 275 f. Ran. 102. 1467.

[2] Rhet. III, 15, 8.

[3] Nägelsbach a. a. O. p. 439.

[4] v. 599: *οὐκ ἔστ' ἀκούσας δεῖν' ὅπως σιγήσομαι.*

[5] Ihre Rache war nach dem Vorgange von Potiphars Weibe die auf einer natürlichen Bildungsstufe der weiblichen Natur gemässe.

[6] v. 1059.

[7] Ein bedenkliches Citat zu Schillers „Ehret die Frauen“ ihr Loblied aus dem Munde Hippolyts v. 611 ff.

[8] v. 651 ff.

[9] v. 1057 ff.

schlauen Sophistik der Leidenschaft durch ihn vielfach Mittel dargereicht werden ihre Waffen zu schärfen.

Es ist bemerkenswert, dass in demselben Werke des Dichters aus dem wir soeben einen Ausspruch anführten gerade derjenigen Person die in einem augenscheinlich so entschiedenen Gegensatze zu Hippolyt steht, der Phädra, von Euripides ein Wort in den Mund gelegt wird das zwar einen dem obigen entgegengesetzten Gedanken enthält, aber dennoch aus einer ganz analogen Denkweise hervorzugehen scheint. Als nämlich die von Liebesqual gepeinigte Phädra nach langem arglosem Forschen der Amme, welches Leid sie drücke, von dieser unter andern gefragt wird, ob ihre Hände etwa mit Blut befleckt seien, erwidert sie:

Rein sind die Hände, doch mein Herz ist schuldbefleckt.[1]

Worte, die sogar in Ausdruck und Wendung eine unverkennbare Aehnlichkeit mit den obigen des Hippolyt haben. Was aber die wesentliche Verwandtschaft beider Gedanken begründet ist die in beiden hervortretende auf das Innere der Gesinnung gestellte, den Menschen erst wahrhaft zum Menschen machende Richtung derselben. Wie nämlich Hippolyt bei einem äussern Tun (dem Schwur), bei welchem jedoch sein Inneres nicht beteiligt war, von einer Schuld sich freisprechen zu dürfen glaubte, so meint Phädra durch die blosse Gesinnung, wenn gleich ihr noch keine Tat gefolgt ist, sich befleckt zu haben. In derselben Weise tritt die Innerlichkeit der Gesinnung und die Zartheit des Gewissens in des Dichters Andromache im Charakter der Hermione hervor, wenn sie den an ihrer Nebenbuhlerin nur beabsichtigten Mord schmerzlich bereut und sich deshalb als Verbrecherin anklagt.[2]

Es ist nicht zu leugnen, die Sophistik hat, wenn gleich sie einerseits im Dienst der Leidenschaft mit den Geboten der Sittlichkeit ein keckes und zersetzendes Spiel treibt, doch auf der andern Seite nach ihrem allgemeinen anthropologischen Princip den wesentlichen Inhalt des Subjekts erst aufgezeigt. Es mussten daher in der Folge die Charaktere notwendig sich vertiefen und der Entwickelung der tragischen Poesie ein Ferment von tief ethischer Bedeutung geliehen werden. Was die Menschen erst wahrhaft als Menschen erscheinen lässt, das begann sich in den Charakteren des Euripides bei allen oben gerügten Schwächen der Zeichnung zu regen, indem er den Schwerpunkt der tragischen Idee in das persönliche Denken und Fühlen legte. Was sie an heroischem übermenschlichem Gepräge eingebüsst haben, das haben sie gewonnen an innerer Bewegtheit und rein menschlicher schon dem Individuellen sich zuneigender Empfindung. Dem strengen Typenstil der beiden antiken Meister ist Euripides daher ferner getreten und es lässt sich bei ihm eine Annäherung an den Individualstil des neueren Drama's nicht verkennen. Er hat aber damit in der dramatischen Dichtung den modernen Standpunkt der Anthropologie angebahnt und, wie Bernhardy richtig bemerkt, trotz aller Ungleichheit und Fahrlässigkeit in der dramatischen Kunst den Blick in die Tiefe der tragischen Poesie unendlich erweitert und ein allumfassendes Repertoir gebildet. In seiner Schilderung der Seelenzustände, in welcher der unversöhnte Gegensatz zwischeu der Intelligenz und den historischen Erscheinungen,

---

[1] Hipp. 317: *χεῖρες μὲν ἁγναί, φρὴν δ' ἔχει μίασμά τι.*

[2] Androm. 790 ff. 819 ff. Auch in dem Verhältnis zu den Göttern wird die Gesinnung des Menschen vor seinem äussern Tun ausdrücklich betont. Vgl. Danae fr. 319.

dem Subjekt und Objekt, sich offenbart, liegt gleichfalls der Keim einer Entwickelung der modernen Tragödie: die Sentimentalität und der Geist der Sehnsucht.[1] Ja selbst der romantischen Empfindsamkeit[2] hat er vorgegriffen (z. B. in dem erotischen Drama Andromeda[3]) und die Wirkung einiger seiner Stücke auf die Zuschauer[4] erinnert in der Tat an jene Periode in welcher nach dem Erscheinen von Goethe's Werther manch sentimentaler Jüngling Werthers Beispiele folgte.[5] Endlich hat Euripides, indem er das Endliche, soweit es von Leidenschaft und subjektivem Pathos gefärbt in der Gesellschaft erschien, mit den ewigen Principien zu versöhnen und durch reine Vernunftgründe beides zu vermitteln strebte, seine „Erhabenheit und tragische Gewalt" entfaltet und einem erst in der modernen Litteratur in seiner vollen Bedeutung gewürdigten Faktor der tragischen Kunst, dem ethischen Begriffe der Schuld, vorgebahnt. Aus dem allen ist uns Euripides verständlicher, seine Tragödie ist dem Zuschauer menschlich näher gerückt und steht auch unserm Gefühle näher als die der beiden antiken Meister. Wir sehen daher unsern Dichter, wenn auch in die gährenden Elemente seiner Zeit mächtig hineingezogen, dennoch in der Geschichte der gesamten nachfolgenden Litteratur eine hervorragende Stelle einnehmen. Denn wenn auch gerade ausserordentliche Männer den Tribut ihrer Zeit oft am reichlichsten zollen, so pflegen dieselben andernteils doch das Niveau ihrer Zeitgenossen, von diesen gerade in ihren bedeutendsten Leistungen meist nur halb verstanden, weit zu überragen und berufen zu sein, die Keime einer neuen folgenreichen Entwickelung zu legen.

---

[1] Bernhardy, G. L. G. II. 2, 184. Euripides ist daher zugleich der antike Dichter des Weltschmerzes und die Belege dieser Richtung finden sich in seinen Dramen und den Fragmenten derselben in reicher Anzahl: oftmals überraschende Zeugnisse eines grübelnden Tiefsinns und ahnungsvoller Weisheit.

[2] Vgl. die Bemerkungen Tiecks in den öfter erwähnten Randglossen eines Laien p. 275.

[3] Bernhardy, G. L. G. a. a. O. p. 382.

[4] Eine derartige Beziehung haben vielleicht die merkwürdlgen Verse des Aristophanes Ran. 1048 f.: *ὅτι γενναίας καὶ γενναίων ἀνδρῶν ἀλόχους ἀνέπεισας κώνεια πιεῖν, αἰσχυνθείσας διὰ τοὺς σοὺς Βελλερεφόντας.* Vermutlich eine Anspielung auf die Sthenoböa des Euripides. Vgl. Welcker, Tragödien II. p. 783.

[5] Ueber den eigentümlichen Zauber dieser „Tragödie der ganz allein auf sich gestellten Subjektivität" vergleiche man die geistvollen und trefflichen Bemerkungen Berthold Auerbachs in den „Deutschen Abenden. Neue Folge."
